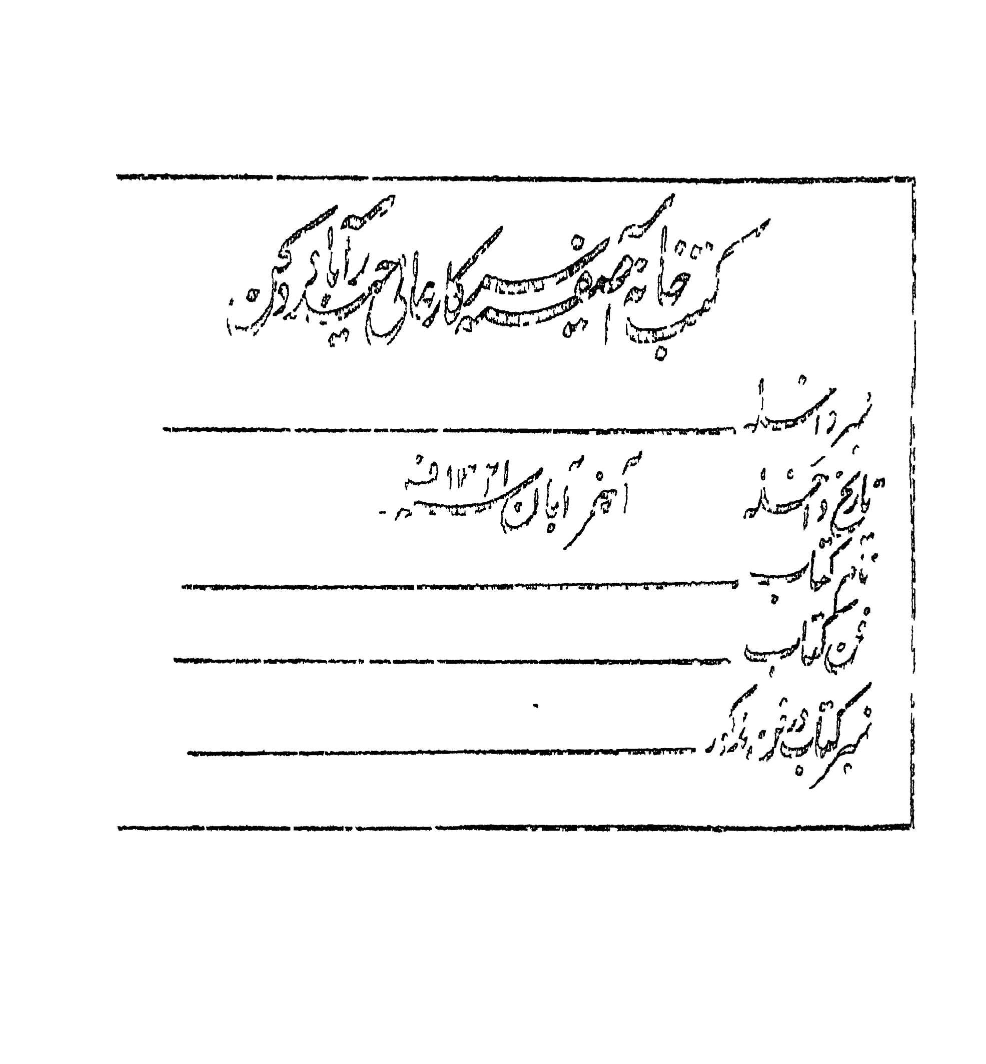


بعد فرض هر نماز سوره قل هو الله یازده بار بخوانده باشد

برای دفع مرض ام الصبیان که باطفال مشهور است صدر ... بر بالای طفل [illegible] باید که

سوره مذکور شش بار بخواند و بر هر دو جانب کارد دم [illegible] بر جانب پهلوی راست طفل

کارد بکشد و [illegible] شش خطوط بر زمین کشد و بعد پنج مرتبه خواند [illegible] جانب [illegible]

بر خطوط کشیده ... پنج خطوط ... یک [illegible] بیمار شفا خواهد یافت

مجرب است

هذا الكتاب

شرح الزاهدية

على الرسالة القطبية من

مصنفات كاشف دقايق المعقول

والمنقول عارف حقايق الفروع والاصول وحيد

الدهر فريد العصر جامع الفنون والكمالات مظهر الفيوض

والبركات اكمل الفضلا افضل العلما جناب مولانا ارتضا علیخان

بهادر قاضی القضات للممالک المحروسة المتعلقة "

بحکومت المدراس ادام الله تعالی

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذی هدانا بتصور مکوناته الی تصدیق ذاته وبادراک مصنوعاته الی اذعان صفاته نحمده حمدا یلیق لشانه ونشکره شکرا علی جزیل احسانه ونصلی علی رسوله محمد الذی زال بنور وجوده غیاهب الکفر عن وجه الزمان واله واصحابه المبشرین [illegible] علی من تبعهم باحسان اما بعد فلما کانت الحاشیة الزاهدیة علی الرسالة القطبیة محتویة من الحقایق العلمیة علی اسناها منطویة من الدقایق الفلسفیة علی اجلاها بید انها صارت لغایة الایجاز نازلة منزلة الالغاز بحیث یتعذر ان یخوض فی بحار معانیها الا واحد بعد واحد ویتعسر ان یکون مورد الکل وارد فعلق علیها مشاهیر دیارنا من الفضلاء لاسیما المولی المحقق ملک العلماء تعلیقات بدیعة واوردوا فیها تحقیقات منیعة فابرزوا الجواهر المکنوزة فی صخور عباراتها واظهروا جلایل الاسرار عن استار اشاراتها حتی لم یبق منها عقدة الا انحلت ولا خافیة الا انجلت لکن لما کان بعض منها وجیزة غیر کافلة لاستیفاء المطالب وبعضها طویلة مملة للطالب ورایت قصور همم الطالبین عن تنقید ما فیهما من التحقیقات وتشیید علیهما من التدقیقات وحسبت ان ذلک لا یحصل الا بالتحریر لا یفی لانضباطها التقریر فرقمت علیها شرحا

حاويا على ما افاده وافيا لما اجاده وبالغت فى تلخيص ما فى اسفارهم من الفوائد وتمحيض تقريراتهم

عن الزوائد راجيا عن العارفين للرجال بالحق لا الحق بالرجال الناظرين الى ما قيل لا الى من قال ان ينظروا

فيه بعين الانصاف ولا يزدروه بالاعتساف مستعينا بالله الملك الوهاب الملهم للصدق والصواب

قال المحشى المحقق والنحرير المدقق قدس الله روحه الحمد لله ذى الحكمة البالغة والحجة الساطعة العظيم شانه العميم

احسانه الولى للخير والتوفيق والمفيض للتصور والتصديق الحكمة بالكسر العلم والعدل والقرآن والبالغة

اى الجيدة يقال شيء بالغ اى جيد والحجة بالضم البرهان والمراد به القرآن المعجز الذى انزله الله تعالى لاثبات

رسالة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم والساطعة الجلية او المرتفعة والعظيم مجرور على انه صفة من الله وكذا العميم

والشان الامر والولى المالك والمعين والتوفيق توجه الاسباب نحو المطلوب الخير ويقابله الخذلان

والافاضة صب الماء والمراد بها الاعطاء اى معطى العلم وانما اختار تسمى العلم عليه رعاية لبراعة الاستهلال

والصلوة والسلام على من كان صوادق التصديقات لطبائعها متوجهة الى حضرة الاقدس وحقائق

التصورات بانفسها مائلة الى جنابه المقدس فروحه المعلى مركز المعقولات تصوراتها وتصديقاتها ونفسه العليا

منبع العقليات نظرياتها وفطرياتها الصلوة هى الاعتناء بشان المصلى عليه على حسب رتبة المعتنى والسلام

والبراءة من النقائص واختارهما امتثالا لامره سبحانه يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما واضافة الصوادق

الى التصديق من اضافة الصفة الى الموصوف اى التصديقات الصادقة المطابقة للواقع والحضرة من الحضور كناية عن نفس

الرجل والاقدس الاطهر من الادناس والحقائق جمع حقيقة هى ما به الشيء هو هو وحقائق التصورات انفسها والجناب بالفتح

الفناء والتعبير بهذا اللفظ عن الشخص رعاية للادب والحاصل ان حقائق التصديقات والتصورات تستدعى

بالنظر الى انفسها الحضور فى ذاته المقدسة لاستحصال الكمال من كمالاته الذاتية لا لاكمال نفسه الكاملة الغير

المفتقرة فى تحصيل الكمال الى العلم التصورى والتصديقى بخلاف نفوسنا الناقصة المستكملة به والروح رب

الهيئة ومركز الشيء وسطه ومحله فروحه المعلى والمقدس محل العلم بحيث لا يصل الى غيره الا بواسطة فيضانه

والمنبع ما يخرج منه الماء وعلى آله الابرار واصحابه الاخيار عظام مآنس القدس وسادة مجالس الانس

هداة مراسم العلم واليقين حماة معالم الملة والدين المراد بالآل اهل بيته صلى الله عليه وسلم والابرار
جمع بر بالفتح كرب وارباب هو صاحب الخصلة الحسنة والاصحاب هم الذين صحبوا النبي عليه الصلوة والسلام
مسلمين وماتوا عليه والاخيار جمع خير بالتشديد صاحب الصلاح في الدين والعظام بالضم والفتح جمع عظيم
والمآنس من الانس ضد الوحشة والمراد بها المجالس والهداة جمع هاد كالقضاة جمع قاض و
المراسم جمع مرسم من الرسم هو العلامة اي المواضع التي تنصب فيه العلامة على الشيء وهي القرآن
والشريعة والحماة جمع حام هو الحافظ والمعالم جمع معلم هو الاثر الذي يستدل به على الشيء والملة

والدين بمعنى واحد هو الشريعة اما بعد فيقول العبد المستعين بعناية الله القوي محمد زاهد بن اسلم الهروي

صانهما الله تعالى عن شر كل غبي وغوي الهروي محركة منسوب الى هراة بالفتح وهي بلدة في خراسان
والصون الحفظ والغباوة عدم الفطانة والغواية سلوك طريق غير موصل الى المطلوب بشرهما النازعة

فائدة لما كان مبحث التصور والتصديق من نفائس المطالب العلمية ولطائف المآرب اليقينية كانت

الرسالة التي الفها الحبر العلامة والنحرير الفهامة المؤيد بالتائيد السماوي قطب الملة والدين الرازي

في هذا المبحث الشريف والمطلب المنيف مشتملة على امهاته ومحتوية على مهماته فاردت شرح اسرارها

وخفياتها وكشف استارها وخبياتها نفائس المطالب اي المطالب النفيسة وهي ما يرغب فيه واللطيف
من الكلام ما خفي معناه والمآرب جمع مارب من الارب الحاجة والرسالة ما يرسل والمراد الفوائد المدونة كانها
مرسلة الى طالبها والتاليف التدوين الحبر بالكسر العالم وبالفتح ايضا لغة والعلامة صيغة مبالغة اي
صاحب علم الكثير والنحرير بالكسر الحاذق الماهر والقطب بالضم سيد القوم وملاك الشيء ومداره والرازي
منسوب الى الري بزيادة الزاء المعجمة خلافا للقياس وهو بلد معروف والمنيف العالي والامهات جمع ام
وام كل شيء اصله وعماده ومحتوية اي محرزة والمهمات جمع مهم والخبيات الخفيات جمع خبيئة فاستتباع

المذهب الصحيح وان خالفه المشهور وآخذا بالحق الصريح وان لم يساعده الجمهور فها انا اشرع في المقصود
مستفيضا من ولي الخير والجود الصحيح الخالص والمساعدة الموافقة والاعانة الجمهور بالضم معظم كل شيء
ومن الناس جلهم كذا في القاموس وها حرف تنبيه ورده ايقاظا للطالبين والجود بالضم السخا

قال المصنف العلامة هذه رسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتعريفهما حررتها
لبعض الاصحاب متوكلا على ملهم الصدق والصواب اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة في التصور والتصديق
هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور كعلم الباري تعالى وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا والا
لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي التصور
الذي هو كذا والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة **قوله** اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة الخ اقول كان
المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف بالعلم حقيقة دون
المعلوم لعدم اتصافه بالمبدأ بالذات فالقول بارادة المعلوم عن الموصوف هنا اثبات بجهة العلم عنه ذاتا
القايل مولوي عظيم ١٢
باعتبار تأخر مرتبة الانكشاف عن مرتبة الذات ليس بجيد وانما احتجنا الى تقدير المضاف في المصداق لان العقل
في الحضوري ايضا يلاحظ مفهوم العلم من حيث هو صفة بعد تحقق مفهوم الموصوف من حيث هو عالم بخلاف
المصداقين فيه فانه ليس التغاير بينهما اصلا حتى تعقل البعدية اما في الحصولي فلانه صفة قائمة بالموصوف
مغايرة له فيكون بعده البتة ولذا قال هو ليس الا العلم الحصولي لكن ان كان المراد بالبعدية البعدية الذاتية
التي بها يمتنع وجود البعد بدون القبل فيكون المورد شاملا للحصولي مطلقا لعمومه وان كان المراد بها
البعدية الزمانية التي بها يمتنع اجتماع القبل مع البعد سواء كان هذا الامتناع بالذات كما في اجزاء الزمان
لعدم قرارها او بالغير كما في الزمانيات فيكون المورد غير شامل للحصولي القديم لانه بسبب قدمه مجامع
مع كل شيء وتفصيله على اختيار الشق الاول منهما ان العلم المتجدد ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق العالم بعدية
ذاتية اعم من ان يكون تلك البعدية بالذات فقط كما في حصول الصور في العقول المفارقة او توجد

مقارنة بالبعدية الزمانية كما في حصولها في العقول المتعلقة بالابدان فهذا التفسير شامل للقسمين الحادث والقديم يحمل عليه قوله ليس الا العلم الحصولي بلا تكلف ويدل عليه ايضا دليل المصنف رح بقوله اذ التصور هو حصول صورة الشيء لشموله لهما وايضا يكون الصفة التي هي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور مساوية لموصوفها هو المتجدد وينطبق عليه الحاشية هي قوله لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان العلم الحادث اعم من الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور يقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى وبعضه ايضا قول فيما بعد ثم بعضهم خصص المورد بالعلم الحادث وما قيل ان تبيين المراد بلفظة كان قرينة عليه اذ لولا هذه الارادة لم يات بها لان البعدية الزمانية ظاهرة من المتجدد والحصول صفة فهو مدفوع بانه على تقدير ارادة الزمانية ايضا يحتاج الى تبيين

مولانا مولوی حسن لکهنوی

المراد بهذا اللفظ اذ المتبادر من المتجدد الحادث فقط لا الحادث الحصولي والحصول الذي يفهم من قوله لا يكفي صفة موضحة لا مخصصة حتى يكون المجموع نصا عليه كما عرفت لكن لا يناسبه ما سياتي من قوله ويمكن ان يقال اذ على تقدير البعدية الذاتية لم يكن المقسم الاعم فلا تخصص بالحصولي الحادث والا بالقسمة الثانية وحينئذ لا معنى لقوله ويمكن بل القول به يصير ضروريا لئلا يختل الحصر على ان المصنف بالبداهة والنظرية ليس الا العلم الحصولي الحادث فيلزم تخصيص العلم مرتين مرة في تقسيمه الى التصور والتصديق بالحصولي مطلق لتناوله الحصولي القديم ايضا ومرة في تقسيمهما الى البديهي والنظري بالحادث منه وهو خلف عنده وايضا يا باه قوله في الحاشية على الحاشية الجلالية بعد نقل كلام المصنف رحمه الله حيث افاد هذا الكلام كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص والمحشي اي المحقق الدواني لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث لاتصاف القديم بهما ايضا اختار ان الانقسام الى البديهية والنظرية علة التخصيص انتهى لان هذا الكلام يدل على ان المراد بالتخصيص تخصيص العلم بالحصولي الحادث

فی مورد القسمۃ الی التصور والتصدیق فلو ارید ہہنا الحصول المطلق الذی ہو مقتضی البعدیۃ الذاتیۃ
یلزم المنافاۃ بین کلامیہ وقد یزاح بان التصور اذا فسر بالصورۃ الحاصلۃ یفہم من الحصول بحسب العرف
المحرر مولانا محمد حسن
الحدوث اذ المتبادر فی التعریف المفہومات المتعارفۃ وبحسب اللغۃ الوجود فحمل المحشی کلامہ ثمہ علی
المعنے الاول وہہنا علی الثانی الذی یعم الحادث والقدیم ولا باس بالقولین فی کلام واحد من جہتین
مختلفتین فلا منافاۃ وایضا یفہم من کلامہ الذی قال حین الاعتراض علی العلامۃ الدوانی رحمہ اللہ
فی تسمیتہ علوم المبادی العالیۃ بالتصدیق ان ہذا مخالف للجمہور فانہم لا یسمون العلم القدیم تصورا
وتصدیقا عدم رضاءہ بالتعمیم الا ان یقال ان عدم رضاءہ لا یضر تفسیر قول المصنف رحمہ اللہ
علی ما یقتضیہ سیاق عبارتہ ومن ادعی عدم رضاء المصنف ایضا فعلیہ السند من صریح کلامہ وعلی اختیار
الشق الثانی ان المراد بالعلم المتجدد علم لا یجتمع فردمنہ مع عالمہ بل یتحقق بعدہ بعدیۃ زمانیۃ وہذا التعریف
لا یصدق الا علی الحصولی الحادث لان الحصولی القدیم غیر متخلف عن موصوفہ بالزمان والحضوری لیس
یتحقق کل فرد منہ بعد تحقق العالم الموصوف بہ لکون بعض افرادہ عین الموصوف لکن حینئذ کان
ینبغی ان یقید قولہ ہو لیس الا العلم الحصولی بالحادث ولم یقید بہ مع ان احد القیدین اذا لم یکن مغنیا عن
الاخر لا بد من اظہارہما الا انہ ترک التقیید لفائدۃ الانطباق مع ان انحصار الشیٔ فی الاعم لا ینافی انحصارہ
فی الاخص فعلی ہذا اندفع الایرادات الواردۃ علی الشق الاول لکن یبقی عدم انطباق دلیل المصنف
رحمہ اللہ علی الدعوی لعمومہ منہ ویدفع بان المتبادر من العقل فی قولہ ہو حصول صورۃ الشیٔ فی
العقل الجوہر المجرد المتعلق بالبدن لا ما یعم منہ بقرینۃ ان الحصول بحسب تفاہم العرف بمعنی الحدوث
فیکون منطبقا وایضا یلزم التخصیص مرتین کما یلزم علی تفسیرہ بالحادث فقط والجواب عنہ ان ہہنا تخصیصا
المجیب الاستاد المحقق مولانا محمد حیدر علی
واحدا من حیث اللفظ وان کان من حیث المعنی تخصیصان فلم یلزم من حیث اللفظ الا الواحد لا الاثنان
اذ تعدد التخصیص ووحدتہ مبنیان علی تعدد القید المخصص ووحدتہ والقید المخصص ہہنا واحد وہو المتجدد

لكن ادى هو ادى القيدين والمهروب عنه هو الثاني بخلاف من فسره بالحادث فقط فلا بد من التخصيص الآخر
بعد التخصيص بالحادث لعموم الحصولي فيكون هذا التخصيص مرة بعد اخرى من حيث اللفظ كما هو من حيث المعنى
وايضا يرد عليه ان الصفة هي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور صفة عامة من المتجدد لتناوله القديم ايضا
فلا يكون مساويا للموصوف وهو يدعيه ويدفع بان ادعاء المساواة في الصفة كما وقع من المحشي المدقق
٣ الالف واللام رحمه الله ادعاء محض لا تساعده تصريحات القوم لانهم ما ارادوا من المساواة في التعريف كما صرح
به الرضي وعلى التسليم فالمراد بها ههنا الصدق الكلي من جانب الصفة لا الموصوف بالعموم المطلق بخلاف
ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فحينئذ يصير الصفة عاما من وجه لاجتماعهما في الحصولي الحادث
وافتراقهما في الحضوري الحادث والحصولي القديم فينطبق عليه الحاشية انطباقا بينا واذا قيل في توجيه
معنى قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور امكان الحضور مع عدم الكفاية وذلك مختص بالحصولي الحادث فلا يكون
الصفة عامة اذ لا شك ان القديم لا يمكن فيه الحضور عند الحاسة لبراءة العقول عنها واما عند
المدرك ففيه كفاية وح لا معنى لعدم الكفاية فهو مدفوع بان الحصولي الحادث لا يتصور فيه ايضا
ذلك الحضور كما اذا تعلق العلم بالكليات للممتنع احساسها والتاويل بانه يمكن فيه هذا الحضور ولو
بالنظر الى بعض الافراد غير مجد لتحقق هذه الصفة في الحصولي المطلق ايضا فبقي عدم التساوي كما كان فتدبر

والعلم الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف
لكن جميع افراده ليس كذلك لان بعض افراده كعلم الباري تعالى ليس بعد تحققه بخلاف الحصولي فانه
عبارة عما تحقق كل فرد منه بعد تحققه وهذا غير صادق على الحضوري فيكون تعريف الحصولي مانعا فلا يرد
ان الصورة العلمية علم حصولي ولا ريب في تحققها بعد تحقق العالم الموصوف بها لانها قائمة به فالعلم
بها ايضا يكون بعد العالم بالطريق الاولى ويصدق عليه انه متحقق بعد تحققه مع انه علم حضوري
فلا يكون التعريف مانعا وقد تقرر لاخراج العلم بالصورة عن المقسم بان المراد بالفرد الفرد النوعي وليس
المقرر مولانا احمد علي السنديلي ١٢

لعلم الصورة فرد نوعی وانما له افراد شخصية ويجاب عنه بان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف والعلم بالصورة وان كان متحققا بعد تحقق الموصوف لكنه ليس امرا كليا حتى يكون له افراد شخصية والعلم الحصولي افراد نوعية بل انه جزئي والعلم الحصولي كلي فيكون تعريفه بالغا بهذا الوجه لا بما قرر وفيه ان العلم الحصولي ايضا ليس كليا بل صورة شخصية قائمة بمحل شخصي وكلية القدر المشترك بين الصور غير نافع لان القدر المشترك بين العلوم الحضورية التي هي عين تلك الصور ايضا كلي وفيه اي في

المعترض ملک العلماء مولانا عبد العلی

قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور اشارة الى ان المدرك في العلم الحصولي قد يكون حاضرا لان عدم كفاية الحضور اعم من ان لا يكون فيه حضور اصلا او يكون لكن لا يكفي فعلم منه ان المدرك في العلم الحصولي قد يكون حاضرا مع عدم الكفاية فاورد مثاله بقوله كالمبصر قال في الحاشية لا يخفى ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات

اي المحشي

بالنسبة الى الحاسة التي بها يدرك لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة او بالنسبة الى المدرك ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب في قوله بعد ذلك واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة كما لا يخفى انتهى هذا سوال وجواب حاصل السوال ان المثال غير منطبق على الممثل له اذ المتبادر من الحضور في قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك كما يدل عليه تمثيل المنفي وحضور المبصر ليس عنده بل عند الحاسة وحاصل الجواب ان المتبادر منه وان كان الحضور عند المدرك لكن المراد ههنا مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة او الى المدرك او على تقدير ارادة الحضور عند الحاسة فقط مع كونه عدولا عما هو المتبادر لم يصح تمثيل المنفي في قول المصنف رحمه الله بعلم الباري تعالى لبرائته عنها كما لا يصح تمثيل المبصر على تقدير ارادته عند المدرك فلا بد من التعميم ليصح تمثيل المبصر باعتبار فرد وتمثيل المنفي بلحاظ فرد آخر وفي الواقع وان لم يكن الثاني متحققا لاستحالة عدم الكفاية على تقدير الحضور عند المدرك لكن الاول متحقق ويكفي لتحقق العام تحقق بعض افراده وتوهم البعض وجوب لتحققه تحقق الجميع ثم اجاب بقوله ولا يلزم من تعميم الحضور عما يرد عليه من ان تعميم الحضور يستوجب تعميم الغيبوبة

فی قوله الاشیاء الغائبة عنا بقرینة المقابلة فعلی هذا یصدق علی الصورة العلمیة الغائبة عن الحاسة الحاضرة
عند المدرک انها غائبة عنا ولا یکون علمها الا بحصول الصورة فتلک الصورة اما متحدة بالماهیة
مع الصورة السابقة الحاضرة عند المدرک او لا فعلی الاول یلزم اجتماع المثلین لاجتماعهما فی المدرک
وعدم تمایزهما وعلی الثانی حصول الاشیاء بامثالها لا بانفسها کما هو التحقیق وحاصل الجواب
انه لا یلزم من تعمیمه تعمیمها والتقابل لا یستدعیه بل یقتضی تخصیص الغائب بالذی یغیب عن الحاسة
والمدرک جمیعا فالابصار ای العلم الحاصل بالابصار علم حصولی لا حضوری ولا یلزم کون القوی الجسدانیة
مدرکة مع انها اعراض مخصوصة حالة فی مواضع مخصوصة لیست وجودها لانفسها بل لمحالها فلم تکن
مشعرة لنفسها فضلا عن غیرها وانما العلم من شان الجوهر المجرد الکامل کما ذهب الیه صاحب الاشراق
ولو قال انه حضوری لحضور صورة المبصر عند المدرک بواسطة الآلات وهذا القدر کاف للانکشاف قلنا
هذا الحضور لیس الا الحضور الخارجی وهو لیس بکاف ولا یلزم انتفاء العلم بانتفائه مع انه باق عند انتفائه
الخارجی کما یشهد علیه الوجدان فیکون مفتقرا الی شیء سواه وما هو الا الحصول والقول بان المبصر بالحضوری
الخارجی بعد غیبوبته یحضر له مثال متحد معه بالذات من غیر الانطباع فی الذهن فی عالم المثال الذی هو عالم
روحانی برزخ بین الجوهر المحسوس الجسمانی والجوهر العقلی النورانی ویکون موجبا لانکشافه بسبب المناسبة
التامة بینهما لیس بمستقیم لان المبصر مادی وهذا المثال غیر مادی کما صرحوا به فکیف یکون متحدا مع الصورة
المثالیة ویصیر موجودا بعینه فی عالم المثال فتدبر وتحقیقه مقام آخر ویمکن ان یقال فی هذا المقام
ای مقام الاستدلال علی تخصیص المورد العلم الذی هو مورد القسمة فی فواتح کتب المنطق ینبغی ان
یکون له دخل فی الاکتسابات التصوریة والتصدیقیة واختصاص بهما لان تقسیم العلم فی اوائلها انما
هو لبیان الحاجة وهو لا یحصل الا بانقسامه الی الضروری والکسبی فالمنقسم الیهما هو العلم الکاسب
والمکتسب وما هو الا العلم الحصولی بل الحادث منه اذ الحضوری مطلقا والقدیم من الحصولی لا یکونان بدیهیین

ولا نظريين لان البداهة والنظرية متقابلان بالتقابل المصطلح بانهما المفهومان الذان لايجتمعان

فلا يتوهم انه يجوز ان يكون التقابل بينهما بمعنى

فى محل واحد من جهة واحدة بالذات وليس بينهما تقابل التضايف لعدم توقف تعقل احدهما على

تعقل الآخر بالضرورة وكذا التقابل بالايجاب والسلب لعدم جواز ارتفاعهما معا عن موجود مع انهما

على تقدير كونهما متقابلين بهذا التقابل مرتفعان عن الاعيان الخارجية وكذا عن كنه البارى عز وجل

فتعين ان يكون التقابل بينهما تقابل التضاد واذا فسر النظرى بما يحصل من النظر والبديهى بما يحصل

بدونه وتقابل العدم والملكة على تقدير تفسير البداهة بما لا يحصل بالنظر وفى الحضورى مطلقا والقديم

من الحصولى لا يتصور النظرية لانه ليس من شانهما الحصول بالنظر المستلزم للتدريج واذا لم يتصور فيهما

النظرية لم يتصور البداهة ايضا لان من شرائط التضاد صلوح محل احدهما للاتصاف بالآخر على

التعاقب ومن شرائط العدم والملكة صلاحية موضوع العدم للاتصاف بالملكة وعدم اتصاف

مورد البداهة بالنظرية ظاهر ولما كان القدم من لوازم الهوية الشخصية للقديم وانتفاؤه مستلزم

لانتفائها لا تكون هذه الهوية الشخصية صالحة للاتصاف بالنظرية بالنظر الى طباعها فلا يرد ان

العلم القديم يجوز ان يكون صالحا لعروض النظرية وانما تحقق بالنظر الى القدم المانع فيوجد شرط

التضاد وعدم الملكة لان من الظاهر عدم صلوح الملزوم لمنافى اللازم وما قيل ان صلاحية المحل

القائل مولانا غلام يحيى البهارى ۱۲

العدمى للاتصاف بالوجودى المشروطة فى العدم والملكة اعم من ان تكون لشخصه او نوعه او جنسه ولا ريب

فى كون النظرية من شان الجنس هو العلم المطلق فهو ممنوع لان المعتبر فى هذه المقابلة صلوح المحل العدمى

للملكة اما باعتبار ذاته او باعتبار نوعه او جنسه بان يكون الصلوح لها بالذات ولها بالعرض بواسطة

تحققها فيه ولا عبرة لصلوح النوع او الجنس باعتبار صلوح فرد آخر للملكة بالذات والا يلزم اتصاف

الحجر بالسكون الارادى باعتبار جنسه هو الجسم متصف به بالعرض بواسطة اتصاف فرد آخر هو الحيوان

بالذات وههنا كذلك لان الحصولى القديم غير صالح للاتصاف بالنظرية لا بنفسه ولا من جهة صلوح جنسه

الذي هو العلم صلوحا ذاتيا كما هو المعتبر لان التوقف على النظر من الاعراض الاولية الذاتية للحادث
من العلم وصلوح الجنس باعتبار فرد آخر هو الحصولي الحادث صلوحا عرضيا غير مجد كما عرفت فتدبر

اعلم ان العلم الحصولي يطلق على معنيين في الاستعمال الشايع وان كان اطلاقه في بعض الاستعمال
على معنى آخر ايضا هو انتقاش النفس وتأثرها بالصورة كما هو مذهب القائلين بكون العلم من مقولة
الانفعال احدهما الصورة الحاصلة وثانيهما حصول الصورة اعلم انهم اتفقوا على ان ما هو العلم حقيقة
فهو مورد القسمة الى التصور والتصديق ثم اختلفوا في انه باي معنى من معنييه يقع موردا فبين الاختلاف
بقوله قال العلامة الشيرازي [قطب الدين] في غرة التاج ان كلا منهما ينقسم الى التصور والتصديق فكان العلم عنده
مشترك لفظي بينهما والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول الذي يجري فيه الكسب والاكتساب
لاغير لان المورد لا يكون الا ماله دخل فيهما على ان العلم ما يتصف بالمطابقة واللامطابقة والمتصف
ما هو الا الصورة الحاصلة فهذه هي منشأ للانكشاف لان الحصول معنى انتزاعي لا يصلح ان يكون
متصفا بهما ومن الافاضل من ذهب الى انه هو المعنى الثاني اي حصول الصورة اي حصول الصورة قال
في الحاشية المعنى الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم الحصولي
على هذين المعنيين كاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف انتهى اقول ان اطلاق
القسم الذي هو العلم الحصولي على المعنيين انما هو بواسطة اطلاق المقسم الذي هو العلم مطلقا على الحضور
والحصول بالمعنى المصدري والحاضر والحاصل بمعنى ما به الانكشاف وليس اطلاقه عليهما بالذات وما وقع
من التخالف بين عبارتي الحاشية وحاشية الحاشية بان المذكور اولا في الحاشية الصورة الحاصلة
وفي حاشية الحاشية المعنى المصدري فهو سهو من قلم الناسخ بان كتب مقام الاول الثاني وبالعكس
او انها حاشية على حاشية الحاشية الجلالية كتبت ههنا لاتحاد المآل وتوجيه الانطباق بان المراد
[الموجه غلام يحيى]
بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثاني خلافه لتحقق الصورة الحاصلة بعد الحصول بعيد لان المعاني المصدرية

انتزاعیات والانتزاعیات لاتحقق لها الا بعد تحقق مناشیها اقول علی ہذا التقدیر ای

تقدیر کون العلم بالمعنی المصدری مورد اللتقسیم یلزم ان یکون بین التصور والتصدیق اتحاد

نوعی وہو خلاف التحقیق کما سیاتی ان شاء اللہ تعالی فی شرح قول المصنف رحمہ اللہ وایضا

بانہ عبارۃ عن اقرار النفس بمعنے القضیۃ الخ ہو انہ لکل منہما لوازم لاتحقق ہی فی الآخر واختلافہما

یدل علی اختلاف الملزومات وایضا ان اقسام التصدیق من الظنی وغیرہ مختلفۃ بحسب النوع لان

الجزم تصدیق قوی شدید بالنسبۃ الی الظن وکذا مراتب الظنون القریبۃ قویۃ بالنسبۃ الی البعیدۃ

والشدید والضعیف متخالفان حقیقۃ عند المشائین فالجزم حقیقۃ ومراتب الظنون حقایق اخری

ولما کانت اقسام التصدیق متخالفۃ بحسب الحقیقۃ فمخالفتہ مع التصور اولی ان تکون بالحقیقۃ لان حصول

الصورۃ لیس الا الوجود الذہنی والوجود حقیقۃ واحدۃ وافرادہ افراد حصصیۃ کما تقرر فی

موضعہ توضیحہ ان حصول الصورۃ وجود ذہنی والوجود الذہنی فرد من افراد الوجود المطلق کالوجود

الخارجی فہو نوع حقیقی لہا وافراد النوع الحقیقی اولیۃ کانت اوثانویۃ انما تکون متحدۃ الحقیقۃ

والا لم یبق نوعا حقیقیا وافرادہ حصصیۃ حاصلۃ بحسب التقییدات والاضافات لاغیر ولیست حقایقہا

الا مفہوماتہا المتحدۃ فح لو کان التصور والتصدیق من افراد العلم بمعنی الحصول یلزم ان یکونا متحدین

بالحقیقۃ مع انہما نوعان متبائنان کما عرفت وانما قلنا بحصصیۃ الافراد لان المعانی المصدریۃ

لو کانت لہا افراد سوی حصصہا لکانت ہی عارضۃ لہا ومحمولۃ علیہا بالمواطاۃ لان الفردیۃ لاتکون

الا بالحمل المواطاتی وحمل المعانی المصدریۃ علی معروضاتہا مواطاۃ باطل قال فی الحاشیۃ لایخفی علی المتامل

ان خصوصیۃ الوجود وسایر المعانی المصدریۃ انما ہی بالتوصیف او الاضافۃ بان یعتبر التقیید داخلا

والقید خارجا سواء کان التقیید بقید جزئی کوجود زید او لا بقید جزئی کالوجود الخارجی فبین الوجود

الخارجی والذہنی اتحاد نوعی وکذا بین کل فرد من احد الوجودین والفرد الآخر من الوجود الآخر

لامتناع استغنائہا عن المحل وحصولہا فیہ

کما ان الجسم لو کان فردا للسواد العارض لہ لکان السواد محمولا

[illegible]

لا يقال الكل من الوجودين لوازم لا تحقق بها في الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
لانا نقول تلك اللوازم مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي انتهى حاصلا ان حقيقة
الوجود وكذا حقيقة سائر المصادر انما تتخصص بالتوصيف بان يجعل المصدر موصوفا والقيد صفة كالوجود
الخارجي والذهني او بالاضافة بان يجعل المصدر مضافا والقيد مضافا اليه كوجود زيد فالتقييد في هذه
المقيدات داخلا والقيد خارج وهذا هو المعنيّ بالحصة فبين الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي والكلي
بالنسبة الى افراده الحصصية نوع والمراد بدخول التقييد الدخول في اللحاظ فقط دون الملحوظ كما ان النسبة
داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها والا لا يصح النوعية لان الكلي حينئذ يكون جزء حقيقة الحصة لا تمام حقيقتها
لكن لم يبق حينئذ بينها وبين التشخص على رأي بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فرق لانهم
صرحوا بان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون وما قيل ان معنون التشخص والحصة ليس الا نفس الطبيعة
القائل ملا باب الله الجونپوري
لكنهما مختلفان بحسب العنوان اذ الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمى تشخصا وبعنوان الاقتران
بالنسبة التوصيفية او الاضافة الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالاسم مختلف والمسمى
واحد فهو مع انه تكلف بحت غير مجد لان المتحدين ذاتا والمتغايرين اعتبارا لا يختلفان وجودا
مع ان الافراد الشخصية افراد حقيقية موجودات خارجية والافراد الحصصية افراد اعتبارية ومعدومة
ذهنية فتدبر ثم ما افاد المحشي المدقق رحمه الله في جواب ما اورد بان للوجود الخارجي والذهني لوازم مختلفة
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم ان يكون مختلفي الماهية وهو باطل من ان هذه
اللوازم المختلفة ليست مستندة الى الوجود بالمعنى المصدري حتى يلزم باختلافها اختلاف ماهيات افراده
بل انما هي مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية ففيه كلام لان الوجود بمعنى ما به الموجودية اما عبارة عن
المعترض مولانا كمال الدين السهالوي رح ١٢
الواجب سبحانه او عن الماهية نفسها او عن الامر المنتظم معها فعلى الاول لا يصح استناد اللوازم المختلفة
عند صوفية ١٢ عند اشعري ١٢ عند الحكماء والمتكلمين ١٢
الى الواحد المتعالي عن الكثرة وعلى الثاني ايضا لضرورة الاتحاد فيها ذهنا وخارجا وعلى الثالث
والا لا يصح فرق لحصول الاشياء بانفسها ١٢ منه مد ظله

يبطل ما عليه الجمهور من الاشتراک المعنوی بين الوجودات وما اجيبت باختيار الشق الاول بان ذاته تعالى وان كانت بسيطة لا كثرة فيها لكن لها ارتباطات مختلفة بحسب الصفات (لا اختلاف فيها باختلاف اللوازم) ويعبر عنها فباعتبار كل ارتباط يستند لازم من اللوازم اليه واختلاف اللوازم انما يستند الى اختلاف ما به دم وهو بالاعتبار فهو ليس بنافع لان هذا الاستناد فى الوجود بالمعنى المصدرى ايضا ممكن والتغاير الاعتبارى بين الوجود غير مضر فالحاجة الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية والحق ما قيل فى الجواب ان تلك اللوازم ليست لوازم الماهية حتى تختلف باختلافها بل انما هى لوازم الوجود لانه هو المنشأ للآثار الخارجية و الذهنية والوجود غير مختلف باختلافها فانه مع وحدته يصير منشأ و للآثار مختلفة ثم بعضهم خص مورد القسمة بالعلم الحادث ولا يخفى ان تخصيص المورد بالعلم الحصولى على هذا التقدير اى تقدير التخصيص بالحادث ايضا لازم اذ العلم الحادث اعم بالعلم الحصولى لشموله الحضورى الحادث ايضا كعلمنا بانفسنا والتعميم تستوجب قسمة الحضورى الى التصور والتصديق مع انه ليس كذلک فلا بد من تقييده بالحصولى ايضا لاخراج الحضورى فيلزم حينئذ التخصيص مرة بعد اخرى من حيث اللفظ مرة بالحادث ومرة بالحصولى من غير ضرورة لانه لو خص المورد بالمتجدد كما فعله المصنف رحمه الله لا يلزم التخصيص مرتين لكن لو اريد بالعلم الحادث بالحادث الحصولى وفسر بانه علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بعدية زمانية كما فسر المتجدد به لا يلزم ذلک فافهم قوله كعلم البارى تعالى لا يخفى عليک ان العلم فى الحضورى نفس المعلوم فيلزم على تقدير كون علم الواجب تعالى علما حضوريا عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم هذا اشكال نشأ ههنا من عدم تقييد المصنف رح علم البارى تعالى بنفسه وتوضيحه ان علم البارى تعالى بالممكنات علم حضورى عندكم والعلم فيه يستدعى العينية مع المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرک الحاضر عند المدرک فيلزم ان لا يكون عالما قبل وجود الممكنات الحادثة حدوثا زمانيا لان عدمها يستلزم عدم العلم للاتحاد بينهما مع ان الله تعالى علما فعليا متقدما على المعلوم وسببا لايجاده قال فى الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه فى جانب فانه مشعر الى التدريج ظاهر كما لا يخفى ١٢ منه مد ظله

القايل بذلک العلامة مولانا عبد العلى رح ١٢

[illegible]

الماضي كما هو مذهب القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه في ذلك الجانب
كما هو مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم الزماني عندهم غايب في زمان وحاضر في زمان آخر
وليس معدوما محضا فكل جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في زمانه وموضعه حاضر
عنده تعالى وان كان غائبا عندنا انتهى وجه الورود على مذهب الحدوث ان العالم عندهم
كان معدوما محضا ثم اوجده الله تعالى فقبل الايجاد يلزم انتفاء العلم عنه للعينية بينهما ويلزم
استكماله اي الواجب تعالى بالغير لان علمه تعالى لما كان عين وجود المعلومات وهي مباينة معه فكان
مفتقرا في تحصيل صفة الكمال اليها وهو محال ويلزم زيادة صفة العلم عليه اذ العلم حينئذ
يكون متحدا مع وجود المعلوم المغاير له والمتحد مع المغاير مغاير قطعا فالعلم مغاير لذاته سبحانه
زائد عليه مع انه ثبت في موضعه ان صفة العلم عين ذاته وقيل ان الاستكمال والزيادة اشكال
واحد لان الزيادة انما استحالت للزوم الاستكمال والافتقار والا فلا استحالة فيها فافهم وتحقيق ان
للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري الذي يعبر عنه في الفارسية بدانستن والثاني مبدأ الانكشاف
اي ما به ينكشف الاشياء عند العالم والثالث الحاضر عند الذات المدركة بالكسر اما الاول فهو امر ضمني
شانه ان لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين انتزاعي لا يصلح للعينية لا مع العالم ولا مع المعلوم واما الثاني
فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات لان مبدأ الانكشاف اما الصورة العلمية او الحالة الادراكية او غيرهما
من الصفات النفسانية وليس الحاضر عند النفس المدركة الا هذه الصفات بخلاف الواجب سبحانه فان
مبدأ الانكشاف فيه ذاته والحاضر عنده هو الممكنات التي هي غيره واتحاد المعنيين في علمه تعالى بذاته غير
مضر لان صدقهما معا على شيء واحد في بعض المواد لا يوجب العينية في جميعها واما الثالث فهو في العلم
الحضوري عين المعلوم لاتحادهما فيه وفي الحصولي غيره للتغاير بينهما ولو اعتبارا قال في الحاشية الفرق
بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في الحصولي ان في الاول اتحادا محضا وفي الثاني

[illegible]

اتحاد او مع تغاير اعتباري كما سيجيء انتهى توضيحه ان في الحضوري اتحادا محضا فليس تغاير اصلا وما
يلاحظ العقل فيه من التغاير من حيث العلم والمعلوم انما هو بعد تحققهما وفي الحصولي من حيث الانكشاف علم
ومن حيث هو معلوم وهذا هو المراد بعينيته المعنى الثالث في الحضوري وغيريته في الحصولي بخلاف المعنى الثاني
فانه قد يكون في الحضوري غير المعلوم كما في علمه تعالى لغيره وقد تحقق في الواجب جميع تلك المعاني لكن ما هو عينه
هو المعنى الثاني حاصله ان الاشكال ناش من الاشتباه وعدم امتياز ما هو عينه عن غيره فالعلم الذي
عين ذاته تعالى هو بمعنى ما به الانكشاف المغاير للمعلوم وما هو غيره فهو بمعنى الحاضر عند المدرك المتحد مع المعلوم
فاللازم ليس بمحال والمحال ليس بلازم ولما كان المتوهم ان يتوهم ان الذات الواحدة البسيطة كيف تكون
مبدأ لانكشاف الكثير انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة وعدم الارتباط بينه تعالى وبين المعدومات
فدفعه بقوله وهو مبدأ لانكشاف جميع الاشياء عنده فهو سبحانه كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء
فكما ان الصورة العلمية تكون منشاء الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف سواء
كان ذلك المدرك موجودا او معدوما فكذا هذا النحو من العلم للواجب تعالى يكون منشاء الانكشاف جميع
الاشياء عنده بنفس ذاته لان ذاته كاملة غير منتظرة في تحصيل كماله الذاتي الى شيء وجميع الاشياء
معلوم له مميز عنده مع التساوي النسبة الى الكل اذ التميز من لوازم الانكشاف سواء كانت تلك الاشياء
موجودة او معدومة لا يذهب عليك ان تعلق العلم بالمعدومات المحضة التي ليس لها وجود لا ذهنيا ولا خارجيا
بحيث تميز بعضها عن بعض محال على انه لا بد لصدق الموجبة من ثبوت الموضوع فكيف يصدق على المعدوم البحت
انه معلوم ومميز ولا يحصل حينئذ الا بان يقال ان للمعدومات قبل وجوداتها نحوا من الثبوت والتقرر بحيث لا تترتب
عليه الاثار يتعلق بها العلم وتصير متميزة عند عالمها فتدبر وتوضيح ما اجاب المحشي المدقق رح ان للباري
تعالى علما قبل ايجاد الاشياء وعلما بعد ايجادها كما ان البناء يتصور اولا ما يبنيه ثم يقصد بناءه فيوجد العلم
اللاحق بعد البناء مطابقا لعلمه السابق واما العلم الذي قبل ايجادها فهو علم فعلي عين الذات مبدأ لوجود

التفاصيل فی الخارج کما ان الصورة مبدأ الانکشاف ما ہی صورة لہ قال فی الحاشیة وقد یعبر عنہ بالعلم الحقیقی والعلم الاجمالی والخلاق للصور التفصیلیة ولیس معنے الاجمال ہہنا ما یقال فی الحد والمحدود ہو کون الصورة الواحدة منحلة الی صور متعددة ولا ما یقال فی غیر ذلک ای عدم تمیز الشیئ عند العقل عن جمیع ما یغایرہ بل معناہ ہہنا ہو مثل ان یکون بینک وبین طرفک مناظرة فاذا تکلم بکلام طویل خطر ببالک جوابہ ثم تفصلہ شیئا بعد شیئ والی ہذا اشار الفارابی فی الفصوص حیث قال علمہ بالکل بعد ذاتہ وعلمہ بذاتہ نفس ذاتہ وکثرة علمہ کثرة بعد ذاتہ ویتحد الکل بالنسبة الی ذاتہ فہو الکل فی عین ذاتہ انتہی فلا یرد فی ہذا المقام انہ یلزم علی ما ذکر ترکب الواجب واتحادہ بالممکنات ونقصان علمہ تعالی عن ذلک علوا کبیرا انتہی قولہ لیس معنے الاجمال دفع لما یتوہم ان الاجمال بالمعنی المتعارف منتف ہہنا لاستلزامہ الکثرة او عدم التمیز وحاصل الدفع ان معنی الاجمال الماخوذ ہہنا بمعنی کون العلم واحدا والمعلومات متعددة وہو علم بالفعل بجمیع المعلومات لا بالقوة کما ظن واما المثال الذی ذکرہ من حال المجیب فہو لیس فی محلہ اذ ہہنا لیس علم بالفعل بل بالقوة القریبة منہ لکنہ ذکر تقریبا وتوضیحا ولا مناقشة فی المثال وحاصل کلام الفارابی علی طبق مرام المحشی رحمہ اللہ ان علمہ بالکل ای علمہ التفصیلی بعد ذاتہ متقدم علی جمیع المعلومات لا ان علمہ الذی ہو مبدأ الانکشاف بعد ذاتہ حتی یلزم الجہل وعلمہ بذاتہ ای علمہ الاجمالی نفس ذاتہ وکثرة علمہ باعتبار کثرة المعلومات کثرة بعد ذاتہ اذ فی مرتبة ذاتہ لا کثرة اصلا ویتحد الکل ای جمیع المعلومات باعتبار الحضور عندہ تعالی واکتساب الوجود عنہ لا انہ متحد معہ بالحقیقة حتی یلزم اتحاد الممکن بالواجب فہو الکل فی حد ذاتہ ای مبدأ کل فیض وخلاق الکل لا انہ مجموع الکثرة حتی یلزم الترکیب فاندفعت التوہمات الناشیة عن کلامہ لکن یرد علیہ ان حمل کلامہ علی ذلک المعنی خلاف لمذہبہ لانہ قایل بالعلم الارتسامی والتاویل بان ما اوردہ الفارابی لدفع لزوم التکثر فی ذاتہ تعالی علی القول بالارتسام مشیر الی مرتبة الاجمال الذی ہو علم حقیقی عندنا وان لم یکن ہو قایلا بکونہ علما بعید غایة البعد کیف ولو فرضنا مطابقا لمذہبہ لا یظہر منہ شائبة من عندہ

المرتبة فضلا عن الاشارة وهو ان علمه تعالى بالممكنات بعد مرتبة ذاته لانه عبارة عن صور منضمة لا يكون
الا بعد الموصوف وعلمه تعالى بنفسه عين ذاته لاتحاد العلم والمعلوم فيه والكثرة التى فى العلم بالممكنات
بسبب الارتسام كثرة بعد ذاته فلا يوجب التكثر فيها ونسبة الكل اليها نسبة واحدة هو نسبة المعلولية
فهو مبدأ الكل وعلته فى حد ذاته فتنبه واما العلم الذى بعد ايجادها فهو علم تفصيلى زايد على ذاته مطابق لعلمه
السابق وليس هو من صفاته الكمالية حتى يلزم الاستكمال بل انه من لوازم وجود الممكن واشار الى مراتب
هذا العلم بقوله فى الحاشية اعلم ان العلم التفصيلى للواجب سبحانه عين ما اوجده فى الخارج ومراتبه اربع
احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل فى الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم
حاضر عنده تعالى مع ما هو مكنون فيه وثانيها ما يعبر عنه فى الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلى عند الصوفية
وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها كتاب المحو
والاثبات وهى القوى الجسمانية اللتى ينقش فيها صور الجزئيات المادية وهى النفوس المنطبعة فى الاجسام
العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النفوس حاضرة عنده تعالى ورابعها ساير الموجودات الخارجية والذهنية
الحاضرة عنده تعالى شانه انتهى وههنا مذهب آخر ذهب اليه بعض الفضلاء (مولانا محمد حسن لكهنوى) حيث قال ان علم الواجب
تعالى حضورى مطلقا والمعلوم حقيقة وبالذات ذاته سبحانه ينكشف بها الاشياء كلها لديه والممكنات
باسرها معلومة بالعرض بواسطة ذاته واسطة فى العروض كما ان الوجود بالذات لذاته سبحانه والممكنات
بالعرض فحينئذ لا يلزم الاستكمال بل هو مستكمل بذاته ولا الزيادة فان الذات هى منشأ الانكشاف
وحاضرة عنده ولا عدم علمه تعالى بالممكنات لان صفة العلم انما ينتفى بانتفاء المعلوم بالذات دون
المعلوم بالعرض وفيه ان الممكنات كما انها معلومة بالعرض فعلمها ايضا علم بالعرض وانتفاء المعلوم
بالعرض وان لم يستلزم انتفاء العلم بالذات لكنه مستلزم لانتفاء العلم بالعرض فلا يكون عالما بها حال كونها معدومة
لان انكشاف الاشياء كلها بدون حضورها او حصولها غير معقول فتدبر وتمام القول فيه اى فى علم الواجب

تعالی تقتضی بسطا ای تفصیلا فی الکلام لا یسعه المقام و بعض التفصیل ان قوما من قدماء الفلاسفة
انکروا علم الواجب تعالی راسا مستدلین بان العلم نسبة بین العالم والمعلوم فهی تستدعی التغایر بینهما
ولا یتصور التغایر بین الواجب ونفسه فلا یکون عالما لذاته واذا لم یعلم ذاته لم یعلم غیره وشرذمة
نفوا عنه العلم لغیره مع کونه تعالی عالما لذاته بدلیل ان صور الاشیاء المختلفة مختلفة فیلزم
بحسب کثرة المعلومات کثرة الصور فی ذاته الواحدة البسیطة وهو محال والعجب من هولاء الفریقین
انهم لم یعلموا ان نفی العلم عنه سبحانه مستلزم للجهل وهو نقصان عظیم یابی الله الا ان یتم نوره ولو کره
الکافرون ومن سواهم اتفقوا علی کونه عالما بجمیع الاشیاء لا یعزب عن علمه شیئ لا فی الارض
ولا فی السماء لکنهم اختلفوا فی کیفیته فذهب فرفوریوس الی اتحاد علمه بالمعلومات وهذا باطل جدا لظهور
بطلان اتحاد الواجب بالممکن وذهب افلاطون الی انه بحضور صور الممکنات باجمعها القائمة بانفسها قبل
وجودها العینی من غیر قیام بذاته تعالی ومالت جماعة الی حضورها عنده تعالی حضورا دهریا وذهب الشیخ المقتول
الی انه بنفس حضور الاشیاء حضورا اشراقیا لانه تعالی نور محض وعلة لجمیعها وحضوره عند ذاته مستلزم
لعلمه بنفسه والعلم بالعلة یستوجب العلم بالمعلول فجمیع الاشیاء حاضر عنده حضور المعلول عند فاعله ویلزم علی
هذه الثلثة استکماله بالامر المنفصل عن ذاته تعالی وذهبت فرقة الی ثبوتها ثبوتا علمیا بلا تحقق واقعی
فی الخارج والذهن کالسراب وفیه ان تحقق الشیئ وحضوره عند العالم المجرد بلا وجود له فی الواقع لا ذهنا
ولا خارجا غیر معقول والتمثیل فی غیر موضع لان السراب وان لم یکن موجودا فی الخارج لکنه موجود فی الحس
المشترک وذهب الشیخان الی ارتسام صور الممکنات فی ذاته تعالی وفیه ان تلک الصور امور ممکنة مغایرة
لذاته سبحانه صادرة عنه واستکمال الواجب بالممکن محال وذهبت المعتزلة الی ثبوت المعلومات قبل
وجوداتها ثبوتا خارجیا بناء علی ان الثابت عندهم اعم من الموجود وهو باطل بالضرورة لان الوجود
مرادف للثبوت وکذا العدم للنفی ولا واسطة بینهما وذهبت الاشاعرة الی ان العلم صفة بسیطة قائمة

بذاته سبحانه ذات تعلق بالكائنات ويلزم على مذہبہم تعلق الاضافة بالمعدوم و ما نقل عن بعضہم
ان العلم قدیم والتعلق حادث فہو یفضی الی نفی کونه عالما بالحوادث فی الازل اذ العلم ما لم یتعلق
بالشیٔ لا یصیر ذلک الشیٔ معلوما ہذا والتفصیل التام فی الکتب المبسوطة وہہنا فی ہذا القدر کفایة قوله
وعلم المجردات بانفسہا وعلمنا بانفسنا قال الشیخ فی التعلیقات فی بیان ذلک الاشیاء المدرکة
لا مطلق الاشیاء والا یختل الحصر لان بعضہا لیس وجودہا لاستکمال انفسہا ولا لاستکمال غیرہا کالحجر
والشجر مثلا اما ان یکون وجودہا لہا ای لاستکمال انفسہا او وجودہا لغیرہا ای لاستکمال
غیرہا فالمفارقات عن المادة وہی العقول وجودہا لہا فلذلک ای لکونہا مفارقات وکون وجودہا
لہا تدرک ذواتہا لان ادراک ذواتہا ایضا من کمالاتہا وکذا النفس المجردة ایضا وجودہا لہا فلذلک
ای للتجرد وکون وجودہا لہا تشعر بذاتہا وتدرکہا والآلات الجسدانیة اللتی توجد فی جسد الحیوان و
تکون وسایط للعلم بالاشیاء من الحواس الظاہرة والباطنة وجودہا لا لذواتہا ای لا لادراک
ذواتہا کالعین مثلا بل ادراکا لغیرہا ہو النفس ولیس المراد بالعین الجرم المخصوص الذی لیس بحاسة حقیقة
بل ہی ہہنا عبارة عن القوة الباصرة مجازا لظہور العلاقة وہذہ قوة مودعة فی تجویف ملتقی العصبتین
النابتتین فی مقدم الدماغ المتباعدتین الی العینین فعلی ہذا اندفع ما یلزم علی من ارجع الضمیر الی غیرہا
مولانا محمد نعیم
من وجود العین لاستکمال القوة الباصرة مع انہا لیست مستکملة لنفسہا بل حالہا کحال العین ولا حاجة
الی ما قیل ان العین مثال للنفی والضمیر راجع الی الآلات والمعنی ان الآلات الجسدانیة کالعین فی کون
القایل مولانا احمد علی السندیلوی
وجودہا لا لذواتہا وہی القوة الباصرة فتبصر فلذلک ای لعدم التجرد وکون وجودہا لاستکمال
غیرہا لا یدرک ذاتہا اذ وجودہا وخلقتہا لان یدرک النفس بواسطتہا اشیاء لا تقدر علی ادراکہا بنفسہا
ویجوز ان یراد بوجودہا لہا وجودہا فی نفسہا بان لا یکون مادیا قایما بالموضوع وبوجودہا لغیرہا
وجودہا وقیامہا بالغیر ویرجع الضمیر الی العین کما کان ولیس کذلک النفس فانہا مدرکة لذاتہا ولما

كان مقصود المحشي من ايراد كلام الشيخ اثبات ان علم المجردات والنفوس بانفسها علم حضوري ولم يثبت
من نقل هذا الكلام الا كونها مدركة لانفسها من غير دلالة على كونه حضوريا او حصوليا كما قال في الحاشية
ما قال اولا يدل على ثبوت العلم للمجردات بانفسها من غير تعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل
على ان علمها بانفسها حضوري انتهى احتاج الى ايراد كلام آخر منه بحيث يدل على كونه حضوريا فقال
وقد زاد عليه في موضع آخر من التعليقات وقال ان وجدت اثرا من ذاتي بحصول صورتها في ذاتي كنت
ادركت ذاتي من جهة حصول صورتها فيها كما ادركت شيئا آخر بان يوجد منه اثر بحصول صورته في ذاتي لكن ليس
لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي على تقدير وجدانه تاثير في ادراك ذاتي الا بسبب وجوده لي ليكون محضرا
للمعلوم عند النفس ويصير المعلوم منكشفا عندها واذا كان وجودي لي بالاصالة من دون حاجة الى الصورة لامتناع
غيبوبة الشيء عن نفسه لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي لتحقق اقوى منشا الادراك
هو الحضور فيكون العلم بانفسنا وكذا علم المجردات بانفسها حضوريا لا حصوليا اقول حاصله اي حاصل ما
نقل عن الشيخ اولا وثانيا ان التعقل اي تعقل الشيء وادراكه هو عبارة عن وجود الشيء وحصوله للذات
المجردة سواء كان بواسطة امر كما في علمنا بزيد بواسطة حصول صورته المتحدة معه لنا او بذاتها كحضورنا
عندنا فالمجردات لما كان وجودها لانفسها اي لادراك انفسها وحضورها عندها بلا واسطة غيرها يكون
تعقلها وادراكها ايضا بذواتها لا بغيرها فتعقلها بالمعنى المصدري هو عين وجودها لها وحضورها
عندها وتعقلها بالمعنى الحاضر عند المدرك هو عين ذواتها المجردة لا غيرها هو المعتبر في العلم الحضوري ومما
ينبغي ان يعلم ان ليس بين العاقل والمعقول ههنا تغاير لا حقيقة بان كانت الحيثية داخلة في حقيقة العنوان
وقوامه ولا اعتبارا بان كانت في التعبير والعنوان فقط وليس ههنا حيثية تقييدية موجبة للتكثر
لانها لو كانت في العالم فلا يكون بعد الحاضر عالما وان كانت في المعلوم فلا يكون نفسه حاضرا وقد
فرض ان الذات العالمة نفسها حاضرة وهذا خلاف فثبت ان مصداق العاقل ههنا بعينه هو مصداق المعقول

المعقول وحيثية العاقلية والمعقولية بعد تحققهما ومن ذهب الى ذلك كالمحقق الدوانی رحمه الله
حيث قال فی الحاشية القديمة ان فی علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار
كتغاير المعالج والمستعلج فقد اخطا كيف والذات الماخوذة مع الحيثية لتركبها عن امر اعتباری امر
اعتباری يعتبرها العقل والعلم المتعلق بها ای بالذات الحيثية لا يكون حضوريا لانه لا يتحقق الا بان
يكون المعلوم معلولا للعالم كما فی علم الباری تعالی بالممكنات او متحدا معها كما فی علم المجردات بانفسها او
نعتا له كما فی علم النفس بصفاتها والكل ههنا منتف اما انتفاء الاول فظاهر واما الثانی فلعدم كون الحيثية
نفس الذات العالمة واما الثالث فلان الحيثية بالحيثية الاعتبارية امر اعتباری موجود فی ظرف اللحاظ بالوجود
الظلی والنفس العالمة موجودة خارجية بالوجود الاصلی ولا يصلح هذا الامر الاعتباری ان يكون نعتا لها
لاستدعاء الانضمامی وجود الحاشيتين فی ظرف الاتصاف فيكون العلم بها مفتقرا الى حصول صورتها
فی الذهن كما هو شان الاشياء الغائبة وما هو الا علم حصولی فتامل فی هذا المقام فانه من مزال الاقدام
ويرد عليه ان القائل بالحيثية انما يقول فی التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه ولا يلزم منه اعتبارية
الحيثية حتى يكون العلم به حصوليا وغاية التفصی عنه ان قوله كيف والذات الماخوذة الخ علاوة للدليل
الناهض على نفی التغاير مطلقا والمقصود بها نفی التغاير الذاتی وليس لها تعلق بقوله اخطا ودليل
الخطا ما سيأتی فی الحاشية المنقولة عنه ثم اراد المحشی ايضاح ما ادعاه من كون العلم المتعلق بالحيثية
حصوليا وقال فی الحاشية توضيحه ان الذات المجردة الماخوذة مع الحيثية موجودة فی الذهن دون الخارج
وهذا ظاهر فيكون العلم بتلك الذات حصوليا اذ حينئذ العلم بها لا يكون الا بحصولها فی الذهن باعتبارها
مع الحيثية فان قلت العاقل هو الهوية المجردة الحاضرة عندها هوية مجردة والمعقول هو الهوية المجردة
الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو بوجه قلت ان التغاير بين مفهوميهما ثابت
بالضرورة لكنه بمعزل عن ذلك والمقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية المجردة من

غير ان يوخذ معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر اي ما يقال له العاقل ههنا يقال له المعقول وان الامر
فيما نحن فيه ليس كما في المعالِج والمعالَج حيث توخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية
القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاضر عند الذات المجردة ههنا امر واحد وليس
بينهما تغاير اصلا ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها عاقلة اي مع وصف
العاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن ليس كلامنا في نفيه وتحقيقنا
هذا يظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا كذلك واتحادهما فيه ليس كاتحادهما في العلم
الحصولي حيث كان العلم فيه الماهية من حيث انها مكتنفة بعوارض ذهنية والمعلوم فيه هي مع قطع النظر
عن تلك الحيثية وما سبق الى بعض الاذهان ان العلم في الحصولي مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض
فقط فليس بشيء كما سينكشف عنك غطاؤه ان شاء الله تعالى وبهذا التحقيق يظهر ان ما اشتهر عندهم
ان علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس على الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون
الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية ويظهر ايضا ان معنى عينية صفات الواجب تعالى معه ان مناط
الاتحاد محضا وان الحيثية في قولهم ذاته تعالى من حيث انها مبدأ للانكشاف علم ومن حيث انها مبدأ
الآثار قدرة هي الحيثية المتأخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المقدمة على صدقهما حتى تثبت
الكثرة فيه بوجه ما هذا ما حصل لي في هذا المقام بعون الملك العلام انتهى قوله وما سبق الى بعض الاذهان
الخ القائل به الفاضل مرزاجان رحمه الله في الجواب عما اورد من انه اذا تعلق التصور بمتعلق التصديق او بالتصديق
نفسه فيلزم الاتحاد بين التصور والتصديق نوعا بناء على اتحاد العلم والمعلوم ذاتا في الحصولي مع انكم قائلون
بالاختلاف النوعي بينهما وحاصل الجواب ان العلم هو الشيء مع العوارض الذهنية والمعلوم هو الشيء فقط
فيكون بينهما تغاير ذاتي لضرورة المغايرة بين الكل والجزء ومرادهم بالاتحاد اتحادهما بالماهية النوعية
مع عزل النظر عن العوارض التي هي منشأ العلم فلا تنافي في الاتحاد بينهما بهذا الوجه وتغايرهما بحسب الحقيقة

العلمية ورده المحشي المدقق رح فيما سياتي بما حاصله ان حقيقة العلم من الحقايق المتاصلة الذهنية لان
الامور الاعتبارية الاختراعية ومجموع العارض والمعروض ليس حقيقة وحدانية بل قد يكون المعروض
الذي هو المعلوم من مقولة والعوارض من مقولة اخرى والمركب من المقولات المختلفة انما يكون امرا اعتباريا
ضرورية بطلان التركيب الحقيقي من مقولات متباينة فتدبر قوله وبهذا التحقيق يظهر الخ لان الصفات
السلبية والاضافية من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عند الموصوف ولا وجود لها الا بعد انتزاع
العقل فلا بد في علمها من الحصول فيكون حصوليا قوله ويظهر ايضا الخ اذ تعقل النفوس المجردة لذواتها
مع كونها مفتقرة في تحصيل كمالاتها لما كان عين ذواتها فالواجب المستجمع لجميع صفات الكمال احرى
بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته عين ذاته والا يلزم الاستكمال المحال قوله والتصديق يستدعي
الخ لا يقال التصديق هو ادراك وقوع النسبة كما هو المشهور ولا شك ان وقوع النسبة من المعاني الانتزاعية
اللتي لا وجود لها الا في الذهن فيكون من الصور الذهنية لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة الذهنية
حضوري فيلزم كون التصديق قسما من الحضوري مع انه من اقسام الحصولي والا فان لا يكن حضوريا بل كان
حصوليا يلزم اجتماع المثلين اي اجتماع فردين من نوع واحد بحيث لا يكون بينهما جهة موجبة للتغاير والاثنينية
من اختلاف الماهية والمحل والزمان وههنا كذلك لان الصورة وعلمها متحدان ماهية ومحلا وزمانا بل يلزم
اجتماع الامثال لانه اذا كان علم الصورة حصوليا فيكون علمه ايضا كذلك وهكذا الان جميع افراد علم العلم
متساوية لا يجوز ان يكون بعضها حضوريا وبعضها حصوليا والا يلزم الترجيح بلا مرجح فيجتمع في الذهن
شيئان بحيث يرتفع التمايز بينهما او اشياء كذلك وهو محال ووجه الاستحالة انه لو امكن هذا الاجتماع لارتفع
الامان عن حكم الحس لجواز ان يكون السواد المحسوس سوادات كثيرة قلنا لا باس بالارتفاع لان الحس يغلط
كثيرا فادعاء استحالة الاجتماع ابتناء عليه ادعاء محض وعلى تقدير تسليم الاستحالة ابتناء على امتناع
قيام عرض واحد شخصي بشيئين بحيث يكون وجود احدهما هو وجود الآخر ينتقض بعلم الجزئيات على وجه جزئي
وههنا كذلك لان الادراك عرض واحد شخصي يلزم تعلقه بشيئين هما وقوع النسبة وصورته وقوعها الذهني

فيجوز ان يكون علم الصورة حصوليا وعلم الصورة و[illegible]

بان تحصل فی الذہن بانفسہا مقارنۃ بالعوارض الخارجیۃ لان العلم بہا لا یکون الا بحصول الصورۃ و الصور
متماثلۃ لحصول الاشیاء بانفسہا فیلزم اجتماع التشخص الذہنی و الخارجی او التشخصین الخارجیین المتشاکین
فی الحقیقۃ النوعیۃ فی محل ہو النفس وقد ادعیتم استحالتہ فما ہو جوابکم فہو جوابنا و لا سبیل الی انکار علم
الجزئی بما ہو جزئی لانا نحکم علیہ باحکام ایجابیۃ صادقۃ مختصۃ نحو زید سیولد فلا بد ان یکون موجودا
بتشخصہ العینی لاستدعاء ثبوت الشئ للشئ ثبوت المثبت لہ و اذ لیس فی الخارج فہو فی الذہن فان قیل
ان التمایز ہہنا بین التشخص الذہنی و الخارجی و التشخصین الخارجیین الذین تشخص احدہما مغایر للتشخص الآخر
متحقق قلنا ان الامتیاز بین الصورۃ و صورۃ الصورۃ فی علم الصورۃ الذہنیۃ باستعداد المحل اعنی
النفس باعتبار الجہات ایضا حاصل کما ان ہیولی العناصر محل واحد بالتشخص قابل للصور المختلفۃ باعتبار
اختلاف الاستعدادات وقد یجاب عن النقض بان محل صور الجزئیات القوی الجسمانیۃ وہی تنقسم
بانقسام موضوعاتہا فصورۃ جزئی حاصلۃ فی جزء من القوۃ و صورۃ جزئی آخر فی جزء آخر منہا
فلا اجتماع لکن لیشکل حینئذ بعلم الجزئیات المجردۃ اللتی محلہا النفس و لا انقسام فیہا فلا محیص عنہ الا
بانکار علمہا جزئیا و ہذا کما تری لانا نقول العلم المتعلق بالصورۃ الذہنیۃ من حیث انہا صورۃ
ذہنیۃ مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ علم حضوری و الا لزم اجتماع المثلین لان کلا منہما من الصفات النفسانیۃ
و اما العلم المتعلق بنفسہا مع قطع النظر عن تلک الحیثیۃ فعلم حصولی لانتفاء المماثلۃ المستحیلۃ بینہما
بسبب اختلاف نحو وجودہما و عدم اشتراکہما فی جمیع الصفات النفسانیۃ و التصدیق علی تقدیر کونہ
علما و متعلقا بالنسبۃ من ہذا القبیل ای من قبیل الثانی فلا اشکال و اما علی تقدیر کونہ غیر العلم فلیس منہ
بل ہو حینئذ عبارۃ عن حالۃ اذعانیۃ یحصل بعد اکتناف الصورۃ الذہنیۃ بعوارضہا فیکون من لواحق
الادراک و بہذا التحقیق حصل الفرق و زال اشتباہ العینیۃ بین التصدیق و بین الجزء الاخیر من القضیۃ
ہو وقوع النسبۃ او لا وقوعہا بسبب اطلاقہما علی الحکم عند الاوائل من الحکماء و بینہ و بین القضیۃ من جہۃ

اطلاقهما على المفهوم العقلي المركب عند الامام الرازي بان وقوع النسبة والمفهوم العقلي من حيث الاكتناف
علم وتصديق ومع قطع النظر عن هذه الحيثية معلوم وجزء اخير وقضية معقولة واما الفرق بين التصديق
والقضية الملفوظة فظاهر لانها اسم للدال والتصديق اسم للمدلول فما وقع في الحواشي الشريفية
على شرح الشمسية ان القضية المعقولة هو المفهوم المركب من المحكوم عليه والمحكوم به والحكم بمعنى وقوع النسبة
او لا وقوعها ثبوتية كانت او سلبية فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية والعلم
بها يسمى تصديقا عند الامام واما عند الاوائل فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة
او لا وقوعها ليس كما ينبغي فتامل قال في الحاشية وذلك لما عرفت ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة
في الذهن ليست قضية بل علما بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات من حيث انها حاصلة في
الذهن تصديق فالامر ليس كذلك لان العلم من تلك الحيثية علم حضوري والتصديق علم حصولي وان
اراد العلم بها بدون تلك الحيثية تصديق فعلى تفسيره القضية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق
اللهم الا ان يقال المراد بالحيثية ههنا الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم في كلامه شئ آخر هو ان المراد
بالمفهومات في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي المركب
منها وفي قوله العلم بها يسمى تصديقا نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي
المركب علم واحد غير مركب والعلم بتلك المفهومات من حيث انها متعددة علوم متعددة او علم واحد مركب
من هذه العلوم والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط انتهى حاصلا ان في
عبارة السيد المحقق قدس سره الشريف اختلالا من وجوه الاول انه يفهم من كلامه كون هذه المفهومات المحيثة
بحيثية الحصول في الذهن قضية مع انها ليس كذلك لان هذه المفهومات المحيثة بهذه الحيثية علم والقضية
معلوم والثاني انه ان كان المراد بقوله والعلم بها يسمى تصديقا ان العلم المتعلق بهذه المفهومات المحيثة
تصديق فليس الامر كذلك لان هذه المفهومات في هذه المرتبة علم حصولي والعلم بها يكون حضوريا لا حصوليا حتى

يكون تصديقا وان كان المراد به ان العلم بهذه المفهومات مع قطع النظر عن الحيثية تصديق فلم يبق
حينئذ بينه وبين القضية فرق على تفسيره لانها عبارة عن المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن
وهي تصديق بعينها والثالث ان المفهومات الحاصلة في الذهن المسماة بالقضية امر عقلي مركب منها
ملحوظ بلحاظ واحد فان كان المراد بقوله والعلم بها العلم بهذا الامر العقلي يلزم ان يكون التصديق
عند الامام عبارة عن امر واحد بسيط مع انه مصرح بان التصديق عنده مركب من الامور المتعددة وهذا
خلاف لمذهبه فلا بد ان يرجع ضمير بها الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم تصديقا عنده وهذه
ظاهرة وليس ههنا قرينة على فهم المراد حتى يقال انه من قبيل صنعة الاستخدام التي تعد من المحسنات بان
يراد باللفظ معنى وبضميره معناه الآخر واجيب عن الاول ان الحصول الذهني عبارة عن الطبيعة من
حيث هي وهي مرتبة المعلوم والقيام الذهني مرتبة العلم كما سيأتي ولا فرق بينهما الا بالحصول والقيام
فالمراد بقول السيد المحقق رح من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية ان هذه المفهومات الحاصلة في الذهن
مع قطع النظر عن قيامها فيه قضية فلا يلزم ما اورد عليه من انها ليست قضية بل العلم بها وعن الثاني
بانا نختار الشق الاول وقلنا لا يلزم ان يكون العلم بهذه المفهومات حضوريا لان المعلوم للعلم الحضوري هو القائم
بالذهن لا الحاصل فيه فيكون حصوليا وحينئذ لا حاجة الى ما اجاب عنه بقوله اللهم الا ان يقال الخ على ان
الحيثية التعليلية ما يكون علة لشيء ولا يتصور علية حصول المفهومات في الذهن لكونها قضية ولعله اشار باللهم
الى هذا الوجه وعن الثالث بان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب لا يكون الا مركبا لاستلزام تركيب
المعلوم تركيب العلم من العلوم المتعلقة بالاجزاء بناء على حصول الاشياء بانفسها وعدم اختلاف ذاتيات
الشيء باختلاف الاعتبارات وكون العلم من مقولة الكيف لا ينافيه الانقسام الى اجزاء المباينة وانما
المنافي هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية على ان المحشي رح مصرح بان التصديق عند الامام علم مركب من علوم
المتعددة لا واحد بسيط فلا يلزم بساطة التصديق وما قيل ان المراد بها الامر العقلي المعتبر فيه الوحدة

دخولا او عروضا ضرورة ان القضية حقيقة محصلة فالعلم المتعلق به بهذه الحيثية لايكون
الا بسيطا اذ الحاصل فی الذهن انما یکون واحدا وان کان فی نفسه ذا اجزاء وتعدد العلم
ووحدته لايكون الا بتعدد الحاصل ووحدته فلا يصلح ان يكون تصديقا عند الامام ليس
بجيد لان المعلوم على تقدير اعتبار الوحدة فيه لايكون قضية بل يكون امرا آخر مستقلا صالحا
ان الموضوع والمحمول يلاحظان فيها بلحاظات متعددة والنسبة ايضا
لكونه محكوما عليه وبه لكن ح لايكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم لتركيب القضية
عن امور ملحوظة بلحاظات متعددة وبساطة المعلوم لكونه عبارة عن امر وحدانی حاصل فی الذهن
الا ان يأول بان نسبتها اليها كنسبة العلم الى المعلوم فتدبر **قوله** والعلم الحضوری ليس لحصول الصورة
فان قلت قد وقع عن كثير من المحققين ان فی تفسير العلم بحصول صورة الشئ فی العقل تسامحا
والمراد منه الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل لانها هی العلم حقيقة فهذه المقدمة لا مدخل لها فی
تقرير الايراد لان الحصول والحاصل فيه سواء لكنه بيان للواقع وهی اعم ان تكون غير المعلوم وهو فی العلم
الحصولی او عين المعلوم وهو فی العلم الحضوری فكيف يصح قول المصنف رح ان العلم الحضوری
ليس لحصول الصورة قلت من البين ان الصورة الحاصلة من الشئ بمعنى ما يوخذ منه ولا شك ان
الماخوذ حكاية عن ذلك الشئ والماخوذ عنه محكی عنه وذلك يستدعی التغاير بينهما ولو اعتبارا فلو
كانت الصورة الحاصلة اعم يلزم الاتحاد فی الحضوری واتحاد الحكاية وعينيتها مع المحكی عنه محال والتغاير
الاعتباری الموجود فيه لاينفع ههنا قال فی الحاشية وذلك لان التغاير المعتبر فی العلم الحضوری
ومعلومه هو التغاير المتاخر عن صدقهما على ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل
هو التغاير المتقدم على الصدق كما لايخفى على من له ادنى مسكة انتهى حاصل الجواب ان الصورة الحاصلة
قد يراد بها الشئ الحاضر الشامل للحضوری الشئ بنفسه او بصورته لان الصورة قد تطلق على الشئ باعتبار
الحضوری العلمی والحاصل قد يستعمل مرادفا للحاضر وبهذا المعنى يكون اعم وقد يراد بها الصورة الحاكية

عن الشئ وبهذا المعنى مختص بالحصولي فما وقع عن كثير من المحققين فهو بالنظر الى المعنى الاول وما وقع
من المصنف رحمه الله فهو بالنظر الى المعنى الثاني والاشتباه انما وقع من الاشتراك وان سلم
تعميمهم بالمعنى الاخير فهو مخالف للبداهة لايجب على المصنف رح اتباعه فتدبر فان الحق احق بالاتباع
والصدق جدير بالاستماع **قال** المصنف العلامة رحمه الله واما العلم المتجدد بالاشياء الغايبة عنا
فلا بد ان يكون بحصول صورها فينا لوجاته العلم ان لم يحصل لنا ولايزال عنا امر فاستوى حال العلم
وما قبله وهو محال وان زال امر فالزايل عند العلم بهذا غير الزايل عند العلم بذلك والا لكان العلم
باحدهما هو العلم بالآخر فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب مافي قوتنا ادراك من الامور الغير
المتناهية كالاشكال والاعداد المرتبة وتلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة معا لانه لما كان
العدد الاكثر مثلا مستلزما للعدد الاقل فعدم العقل يكون مستلزما لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد
والاثنين او علة عدمهما موجودة فينا بالفعل فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا
بالفعل ايضا وتبين بطلان هذا في الحكمة **قوله** ان زال امر الخ قال الشيخ السهروردي رح في المطارحات
ماحاصله ان العلم الحصولي للنفس لو لم يكن بحصول صورة فعند ادراكها الشئ ان زال عنا شئ فاما ان يكون
ذلك الشئ الزايل عند العلم ادراك امر آخر ادراكا حصوليا او صفة اي شيئا غير الادراك الحصولي سواء
كان ذلك الشئ علما حضوريا كعلم النفس بذاتها ام لا وعلى الاول فيكون ذلك الادراك الحصولي امرا
وجوديا لا سلبيا محضا اذ الامر العدمي هو الادراك الثاني لايكون انتفاء ما ليس بشئ هو الادراك
الاول الزايل بناء على ان السلب البسيط لايصلح لتعلق السلب فبطل كون الزايل امرا عدميا وثبت
كونه وجوديا وهذا خلف فعلى ما قررنا لايرد ان الادراك الزايل يجوز ان يكون حضوريا فلا يلزم انتفاء
ما ليس بشئ ولايثبت من وجوديته كون الحصولي وجوديا ولفظ الصفة لايساعد دخوله في الشق الثاني
لان الصفة بمعنى الشئ ههنا مجازا فلا يمنع من دخوله فيه شئ وعلى الثاني فللنفس قوة ادراك امور لاتنتهي

الى حد فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية حتى يبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شيئ وهو باطل

قال بعض المحققين هو العلامة الدوانی فی شرح الهياكل الاولى في الشق الاول ان يقال فينتهى هذا الادراكات

التى هو عبارة عن الزوالات الى ادراك وجودى والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون كل واحد

منها انتفاء ادراك اخر حاصل قبله وهذا باطل قال فى الحاشية قد نقل عنه وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة

فى الدليل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان على ان فى هذا الطريق دقايق لا يخفى دقتها وانت تعلم ان

المقدمة الاخيرة فى الدليل السابق يحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس بشيئ على وجه لا يكون

مستلزما للوجود وذلك بين لا سترة فيه فعدم العدم الاعمى ونحوهما وان كان انتفاء ما ليس بشيئ لكنه

مستلزم لشيئ مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت وظاهر ان ذلك ليس بظاهر

البطلان ثم لا يخفى ان الطريقة التى اخترعها لا يفى للمقصود لانها تدل على الايجاب الجزئى اى وجود

بعض الادراكات والمقصود الايجاب الكلى اى وجود جميعها اللهم الا ان يثبت توافق الادراكات

فى الوجودية والعدمية انتهى قوله فى هذا الطريق دقايق منها انه لا يلزم من دليله وجودية

الادراك المفروض بل يلزم وجودية ما قبله فلا يتم التقريب وهذا مدفوع بما اجاب به المحشى رحمه الله بقوله

اللهم ان لا يثبت الخ عن ايراد اورده على المحقق ومنها ان المدعى اثبات الزايل وجوديا محضا ولم يثبت

الا ما هو اعم منه ومن الانتفاء الثابت بخلاف ذلك الطريق فانه يثبت به الانتهاء الى وجودى محض ومنها

انه لا يلزم فى طريق اختاره صاحب المطارحات على تقدير عدم ثبوت المدعى امر استحالته بين بخلاف هذا

الطريق وما قال المحشى رحمه الله قد اشتهر ان السلب الخ فهو غير واف للمقصود لانه من الجايز ان يكون كل ادراك

زوالا لثبوت السلب والذى ينفع ههنا هو ان يكون قوله والامر العدمى لا يكون انتفاء ما ليس بشيئ بمعنى

ان السلب لا يتعلق بالسلب بسيطا كان او سلبا ثابتا وهذا ظاهر البطلان فلا بد من التاويل المذكور اقول

فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ادراكات غير متناهية بل انما يلزم اعدام ادراكات غير متناهية

اذ علی ہذا التقدیر ای تقدیر کون الادراک عبارۃ عن الزوال کل ادراک زوال للادراک السابق علیہ
فیکون جمیع تلک الادراکات منتفیا لا موجودا فالاولی فی ہذا الشق ان یقال انہ ینتہ الی ادراک
وجودی فیلزم انتفاء جمیع الادراکات السابقۃ عند تحقق الادراک اللاحق اذ اللاحق زوال
للادراک السابق والسابق لسابقہ وہکذا وہو محال لانا نعلم بداہۃ بقاء العلوم السابقۃ عند
وجدان اللاحق لا یقال الادراکات علی ہذا التقدیر لیس الاعدام الادراکات فلا یلزم ان یکون
جمیع الادراکات السابقۃ منتفیا لتحقق الادراکات الغیر المتناہیۃ التی ہی عبارۃ عن ہذہ
الانتفاءات ثم ما قال المحقق رحمہ اللہ لانا نقول الادراک علی تقدیر کونہ انتفاء لا یکون انتفاء
محضا بل انتفاء ثابتا ضرورۃ ان الادراک صفۃ قائمۃ بالمدرک والانتفاء المحض لا یقع صفۃ لشیء
وقد یستدل علیہ بان الادراک منشاء الامتیاز ولا تمایز علی تقدیر کونہ انتفاء محضا لان السلوب المحضۃ
لا تتمیز الا بالاضافۃ الی ملکاتہا والملکات ایضا ہہنا سلوب بسیطۃ لا تصح الاضافۃ الیہا والا
لزم انتفاء ما لیس بشیء ولما لم تتمیز ہذہ السلوب لا بنفسہا ولا بغیرہا فلا تصلح ان تکون منشاء للامتیاز
واللازم علی تقدیر کون کل ادراک زوالا للادراک السابق علیہ ہو الانتفاءات السابقۃ المحضۃ
لا الانتفاءات الثابتۃ لان کل ادراک سابق کان انتفاء ثابتا السابقۃ فبتحقق اللاحق زال وصف
الثبوت عن السابق وبقی ذاتہ ہی السلب المحض بناء علی ان رفع المقید یرجع الی رفع القید کقولہم
ما جئتک للطمع وہکذا فی کل مرتبۃ فیلزم انتفاء جمیع الادراکات السابقۃ عند تحقق اللاحق
وفیہ ان السلب البسیط تحقق وجود موضوعہ یکون سلبا ثابتا وہہنا موضوعہ ہو النفس موجود فالانتفاءات
المحضۃ مستلزمۃ للانتفاءات الثابتۃ والتزام الاعدام یوجب التزام الادراکات فلا شناعۃ
علی المحقق فتدبر ویمکن الجواب عنہ ای عن النظر بان المقصود ای مقصود المحقق لیس لزوم اجتماع الادراکات
الغیر المتناہیۃ فی زمان واحد حتی یرد المنع علیہ بل مقصودہ لزوم تعاقبہا ولا شک انہ علی تقدیر ان یکون

كل ادراك زوالا للادراك السابق يلزم ادراكات غير متناهية فى الذهن على وجه التعاقب بان يوجد
واحد بعد واحد اذ زوال الشى ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه اى تحقق الشى فالزايلات الثابتات
قبل تعلق الزوال بها تكون موجودات فى زمانها وانها غير متناهية وذلك محال اما على مذهب المشائين
القائلين بحدوث النفس فظاهر واما على طريقة الاشراقيين الذاهبين الى قدم النفس فلانها زمان العلوم
من جانب المبدء بناء على وجود العقل الهيولانى اللتى هى عبارة عن مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات
بديهية كانت او نظرية ولا يتوهم ان هذه المرتبة مختصة بحدوث النفس لانها لا تكون الا فى مبدء الفطرة
ولا يتصور هذا على تقدير قدمها لان المراد بمبدء الفطرة مبدء تعلق النفس بالبدن لا مبدء وجودها لكن يرد
عليه ان لزوم التسلسل فى كون الادراك اللاحق عدما للادراك السابق وهكذا ممنوع لجواز ان يكون
هذا السابق عدما قديما لا طاريا وتخصيص الزوال بالعدم اللاحق الطارى يوجب عدم تامية الدليل الا ان
يقال ان كون الادراك عدما قديما يوجب ان لا يكون النفس فى زمان فاقدا للادراك وثبوت مرتبة العقل
الهيولانى يكذبه وهذه الاستحالة مبنية على ثبوتها عند القائلين بالقدم هذا ثم بعد المواخذة على كلام
المطارحات قال هذا المحقق فى الاستدلال على ابطال كون العلم عبارة عن الازالة انه ان كان الادراك
انتفاء ادراك آخر حاصل قبله فالادراك الذى يعقبه اى جاء على عقيبه ذلك الانتفاء ان كان انتفاء
للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء الذى هو ادراك ثالث انتفاء لانتفاء الادراك السابق عليه
بمرتبتين الذى كان هذا الادراك الذى يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشى يستلزم تحقق
ذلك الشى والا يلزم ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنفى السابق على الانتفاء بمرتبتين فيستلزم
حينئذ الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق عليه بمرتبتين وهكذا يستلزم
كل ادراك للادراك السابق عليه بالمراتب الشفع اعنى بالادراك المسبوق عليه بما هو الواقع فى المراتب الوترية
مثلا ما يسبقه بمرتبتين هو الى الادراك المسبوق عليه ثالثه وما يسبقه باربع مراتب هو خامسه وهكذا مثلا اذا

كان ادراك زيد عبارة عن انتفاء ادراك عمرو سابق عليه فان كان الادراك المنتفى اعنى ادراك عمرو انتفاء ادراك
بكر سابق عليه يكون ادراك زيد انتفاء الانتفاء ادراك بكر وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء
فادراك زيد الذى وقع فى المرتبة الثالثة الوترية يستلزم تحقق ادراك بكر الذى هو سابق عليه بمرتبتين وكذا
اذا كان ادراك بكر انتفاء لادراك خالد وادراك خالد انتفاء لادراك عبد الله فيستلزم ادراك
زيد الواقع فى المرتبة الخامسة الوترية ادراك عبد الله السابق عليه بالمراتب الاربعة الشفعية وهكذا
الى غير النهاية فيلزم اعادة السلسلة الغير المتناهية بعينها بمراتب غير متناهية وهذا مع انه باطل
باستعانة براهين ابطال التسلسل مستلزم لاستحالة اخرى هى اعادة المعدوم والانقلاب المثبت
الى المنتفى وبالعكس قال فى الحاشية حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنتفية
يعنى الادراك الذى انتفى اولا وهو محال اذ هو اعادة المعدوم وما هو يا تحادها ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير
اذا لحق بتلك الادراكات ادراك آخر يلزم انقلابها بان تحقق ما هو منتف وينتفى ما هو متحقق ثم لحق
بتلك الادراكات ادراك آخر يلزم انقلابها كذلك ومدار كلامه على لزوم تحقق الادراك المنتفى وانه
على ما بيناه انما يتوجه عليه انتهى القول باستحالة اعادة الادراك السابق بعد انتفائه مستدلا
بان تخلل الوجود بين العدم ونفسه محال اذ لا بد للنسبة من الطرفين وحينئذ يكون العدم بعد الوجود غير العدم
السابق فلا يكون المعاد بعينه هو الاول على قياس ما استدلوا على استحالة اعادة المعدوم بعد الوجود
بان تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لاقتضاء النسبة التغاير فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود السابق
فلا يكون المعاد هو الاول غير جيد لان هذا الدليل الناهض على استحالة اعادة الوجود على تقدير تسليمه
لا يجرى فى اعادة العدم اصلا لان بناءه على ان الموجود اذا انعدم ثم عاد لا يتميز المبدأ من المعاد
لوجدان كل منهما بعد العدم مع انه لا بد من تميز احدهما عن الآخر ضرورة ان الاثنينية لا تتصور بدون
الامتياز بخلاف المعدوم الذى اذا وجد ثم انعدم لان الاعدام لا تستدعى التمايز الا بنفسها ولا

بملكاتها حيث كانت الملكات عدمية حتى يطلب التميز بين عدم سابق وعدم معاد وهذه [illegible]
متحققة فيما اذا كان زيد معدوما ثم وجد ثم عدم لانه يصدق اولا ان زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا لا لا معدوم
وهذا اعادة زيد المعدوم بعينه ولا يجترئ على التفرقة بين اعادة عدم زيد واعادة الادراك المنتفي
بان عدم زيد عدم محض يجوز اعادته والادراك عدم ثابت يستحيل عوده كاستحالة اعادة الوجود لان
العدم الثابت والعدم المحض في هذا الحكم سواسيان والسر فيه ان العدم الثابت ليس ذاتا في نفسه بل انما هو
شيئ ثابت للذات فاذا انتفى الثبوت عنها بعد المقارنة ثم عاد بجهة استمرار الذات لا يكون احد العدمين
مقتضيا للتميز عن الاخر بعدم كونه ذاتا في نفسه كما لا يقتضيه العدم المحض اقول قد عرفت مما سبق من
التحقيق ان الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون محض الانتفاء على طريق السلب البسيط الذي هو
عبارة عن السلب المحمول من الموضوع بل يكون انتفاء ثابتا على طريق السلب العدولي الذي هو ثبوت السلب
للموضوع لان الادراك صفة قايمة بالمدرك وقيام الشيئ بالشيئ مستلزم لثبوته به والسلب البسيط ليس صفة
لشيئ قايمة به والانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيئ على هذا التقدير اي تقدير كون كل ادراك عبارة
عن انتفاء الادراك السابق عليه ادراك ما انما هو انتفاء ثابت فانتفاء انتفاء الشيئ يكون بمعنى انتفاء
الانتفاء الثابت للشيئ لا بمعنى انتفاء الانتفاء البسيط حتى يستلزم التحقق ولا شك انه حينئذ لا يلزم
تحقق الشيئ الذي في قوة الموجبة المحصلة بل هو اعم من تحقق الشيئ ومحض انتفاءه لانه حينئذ اي حين
كونه عبارة عن الانتفاء الثابت يكون في قوة السالبة المعدولة والسالبة المعدولة اعم من السالبة
البسيطة والموجبة المحصلة لتحققها تارة في ضمن المحصلة وتارة في ضمن البسيطة فههنا يجوز ان تحقق هذا
الانتفاء في ضمن السلب البسيط فلا يستلزم تحققه وفيه ان الانتفاء الثاني كما هو امر ثبوتي يكون الانتفاء
الطارئ عليه ايضا امرا ثبوتيا ضرورة كونه صفة للمدرك فيكون معنى انتفاء انتفاء الشيئ الانتفاء الثابت
للانتفاء الثابت للشيئ فلا يكون سالبة معدولة وعلى التسليم الموضوع ههنا محقق هو النفس وعند

وجوده يتلازم الايجاب التحصلي فيستلزم تحقق ذلك الشيء وانكار الاستلزام عند وجود الموضوع مكابرة
صريحة لا يصغى اليه لضرورة ان الشيء اذا كان موجودا في الواقع بحيث لا يصح عنه انتزاع سلب المحمول
فلا بد من صحة انتزاع سلب سلبه عنه هو الوجود فثبت وجود المحمول للموضوع وهذا هو الموجبة المحصلة فلا
استلزام بين ثم اقول في الاستدلال فيلزم على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق عليه ان
يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق زايدا او مساويا للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق
لانه ان كانت اللاحقة بمقابلة جميع السابقة فكانت متساوية وان كانت بازاء بعضها فكانت
السابقة زايدة عليها ولا يتصور ازدياد اللاحقة عليها اذ على هذا التقدير اي تقدير كون الادراك
عبارة عن الانتفاء ليس ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق الا ما هو بازائه ادراك من
الادراكات الحاصلة في الزمان السابق فلا يمكن ان توجد اللاحقة بدون السابقة والا يبطل كون كل
ادراك انتفاء فلا توجد السابقة الا مساوية للاحقة او زايدة عنها مع ان تزايد العلوم يوما فيوما
بان يحصل في الزمان اللاحق ملكة تقتدر بها على تحصيل الادراكات زايدا على الادراكات الحاصلة في
الزمان السابق كما اذا حصلت في السابق عشرة من المسايل مثلا فيحصل في الزمان اللاحق ملكة يكون قادرا
بها على تحصيل الزايد منها كما في سن الكهولة تدل على خلافه بالضرورة الوجدانية واذا كان كذلك
فيوجد بعض ادراكات بحيث لا يكون انتفاء للسابق لعدم وجوده بازائها فبطل كونه عبارة عن الازالة
مطلقا لضرورة التوافق بين الادراكات التي هي حقيقة واحدة وهذا هو المطلوب فلا يرد انه
ان اريد بتزايد العلوم زيادة مجموع العلوم السابقة واللاحقة على السابقة فهو غير مناف لتساويهما
منفردا وان اريد زيادة اللاحقة على السابقة فهو ممنوع وايضا يلزم على هذا التقدير اي تقدير كون
العلم عبارة عن الازالة اجتماع النقيضين لانه لما كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية كما ذكره
صاحب المطارحات في الشق الثاني وكان الادراك اللاحق اي الاضعف هو ادراك آخر حاصل قبله فيحكم

مجموع الامرین یلزم ان تتحقق فینا وجود صفات غیر متناہیۃ ہی ادراکات غیر متناہیۃ قبل
ہذہ الادراکات الغیر المتناہیۃ للتی فی قوۃ النفس ولما کان کل ادراک زوالا للادراک
السابق علیہ فبحکم ہذہ المقدمۃ فقط یلزم ان لا تحقق شیئ منہا والحاصل انہ علی تقدیر تسلیم
ماذکرہ صاحب المطارحات فی الشق الثانی یمکن اقامۃ دلیل آخر علی ابطال الشق الاول بلزوم
اجتماع النقیضین لانہ دلیل تام فی نفسہ حتی یرد ان اجتماع النقیضین مبنی علی تقدم جمیع الادراکات
الزایلۃ علی الزوالات وذلک ممنوع لجواز ان تکون تلک الادراکات متعاقبۃ فی الحصول بان تحقق
الزایل قبل الزوال وینتفی بعدہ فیکون وقت تحققہ غیر وقت انتفائہ فلا یلزم اجتماع النقیضین
لان من شرایط اتحاد الوقت والمصنف رحمہ اللہ لم یرد شیئ الزایل بین الادراک وصفۃ غیر
الادراک کما فعلہ صاحب المطارحات وابطل احد الشقین بالتزام استحالۃ مخصوصۃ بہ والاخر بالتزام
استحالۃ تعمہما لان الامور الغیر المتناہیۃ بحسب ما فی القوۃ من الادراکات الغیر المتناہیۃ یلزم
علی تقدیر ان یکون الادراک زوالا لامر سواء کان ذلک الامر الزایل ادراکا او صفۃ غیرہ فلا حاجۃ
الی الترویدوان کان فیہ زیادۃ فایدۃ لحصول المقصود بطریق اخصر کما ہو شان المتون **قولہ**
والا لکان العلم الخ وذلک لان الزایل الواحد لیس لہ الازوال واحد لان الزوال معنی مصدری وحدتہ
وتعددہ تابع لوحدۃ المنسوب الیہ وتعددہ فاذا کان المنسوب الیہ احدا کان المنسوب ایضا کذلک
فلا یتوہم ان الزایل الواحد یجوز ان یکون لہ زوالان بصیر بتعلق احدہما علما لزید وبالآخر علما لعمر
قال فی الحاشیۃ لا یتوہم ان ہذا البیان مختص بصورۃ کون العلم نفس الزوال ولا یحتاج الیہ فی صورۃ
کونہ نفس الزایل اذ علی ہذا التقدیر للزایل الواحد زوالان والعلم بذلک ہو الزایل بزوال والعلم بہذا
ذلک الزایل بزوال آخر **انتہی** اذ علی ہذا التقدیر ایضا افتقار الی البیان المذکور لدفع التوہم
اقول ایضا فی ابطال وحدۃ الزایل ان العلم بہذا ای بزید مثلا لا یجامع بذلک ای بعمرو مثلا احدوثا

بان يتعلق الزوال الان بالزايل الواحد معا فی آن واحد علی سبیل التفصیل وذلک باطل لما اشتهر
ان النفس فی آن واحد لا تطیق ان تتوجه الی شیئین متغایرین غیر ملحوظین بلحاظ وحدانی
والعلم لا یکون بدون التوجه فلا یحصل العلمان معا لهما فی آن واحد وفی لفظ الاشتهار
اشعار بان هذا القول وان تسنوا به لکنه لا برهان علیه بل البرهان قایم علی خلافه لان فی القضیة
حین الحکم لابد من ملاحظة الطرفین والا لجاز الحکم علی المذهول وایضا تصور الشیء بحده لا یحصل
الا عند حصول العلم بکل اجزائه دفعة وایضا لابد من حصول المقدمتین فی الانتاج والقول بجواز
الملاحظة الی شیء فی آن ثم الی الآخر فی آن آخر مع بقاء الملاحظة الاولی غیر مجد کیف والحد
انتقال الذهن من المطلوب الی المبادی المتعددة المفصلة دفعة فی آن واحد وتوهم اجمالیتها
مدفوع بان المقدمتین الملحوظتین بلحاظ وحدانی فی حکم المفردات اذ لا سبیل الی ملاحظة النسبة
بین الشیئین فی الاجمال والمفردات لا تصلح لتعلق التصدیق بها حتی تکون هذه الملاحظة مفیدة
للتصدیق فلو کان الزایل عند العلم بهذا عین الزایل عند العلم بذلک وتعلق به زوالان جاز ان
عند العلمین فعلی هذا لا یخلو اما ان یتعلق الزوال الثانی بالزایل حال تعلق الزوال الاول
به او بعده عند تحققه ثانیا او قبل التحقق عند کونه معدوما فحینئذ یلزم علی اختیار الشق
الاول التوجه الی شیئین فی آن واحد وهو باطل کما مر وعلی اختیار الشق الثانی یلزم تخلل الوجود
بین ذینک الزوالین وهذا اعادة المعدوم بعینه لان المعاد لا یکون مغایرا للمبدء والا لم یکن
الزایل واحدا شخصیا کما فرض وهذا محال او یلزم ان یکون اعدامه غیر الاعدام الاول ان اختیر الشق
الثالث وذلک باطل لبداهة بطلان تعلق الاعدام المستانف بالزایل بعد کونه معدوما
بالاعدام الاول لانه عدم لیس شیء محض والا ای وان لا یلزم هذه الاستحالات بان اقتصر علی
الزوال الاول ویکتفی به فی علم الشیء الثانی یلزم ان یستوی حال العلم وما قبله لان الزائل وکذا

[marginal note, vertical, partly illegible]: ... الاخری ان اخترتم ... علی المذهول ... مد ظله

الزوال فی الحالین واحد وہو باطل ایضاً فلابد ان یکون الزایل عند العلم بہذا غیر الزایل عند العلم
بذلک **قولہ** فیلزم ان یکون الخ حاصلہ ان الادراک لما کان عبارۃ عن زوال امر فذلک الامر
الزایل یکون قبلہ موجودا حتی یتعلق الزوال بہ ولما کان فی قوتنا ادراک الامور الغیر المتناہیۃ ادراکا
غیر واقف عند حد بمعنی ان ای مرتبۃ من الادراکات تحصل یمکن حصول ازید منہ ولا تقف
عند حد معین لا یمکن الزیادۃ علیہ فتلک الامور الغیر المتناہیۃ تکون موجودۃ فی الذہن بالفعل
قبل جمیع تلک الادراکات حتی یکون کل واحدۃ من ہذہ الامور زایلۃ عند تعلق تلک الزوالات
المعبرۃ بالادراکات بہا ویمنع تارۃ کون الادراک غیر واقف عند حد لما تقرر عند بعض
ائمۃ الکشف والشہود ان لا ترقی للنفس فی النشاءۃ الآخرۃ ای بعد قطع تعلق النفس عن البدن
الحکم بعدم الترقی مطلقا ممنوع والمنکر بہ ہو الشیخ العارف علاء الدولۃ السمنانی قدس سرہ انما ہو
فی العلوم باللہ تعالی ونظایرہا مستدلا بقول امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ لو کشف الغطاء
لما ازددت یقینا کیف ولا ینبغی لاحد ان ینکرہ مطلقا لان المثوبات والعقوبات المنصوصۃ بنصوص
قطعیۃ کلذات الجنان والآم النیران غیر واقفۃ وہی لیست الا الادراکات ویمنع تارۃ وجود
جمیع الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل لان اللازم علی تقدیر کون العلم عبارۃ عن الزوال انما ہو تقدم
کل امر زائل علی الادراک الذی ہو زوال ذلک الامر لا تقدم جمیع تلک الامور علی کل واحد من الادراکات
حتی یتحقق وجود الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل وتوجیہ کلام المصنف رح بانہ اراد بقولہ بحسب
ما فی قوتنا الخ امکان ادراک امر من الامور الغیر المتناہیۃ علی وجہ البدلیۃ فی آن واحد فیجب
تحقق جمیع تلک الامور قبل ذلک الآن لیمکن زوال کل منہا علی سبیل البدلیۃ فیہ بعید غایۃ
البعد لانہ کما یمکن فی آن واحد ادراک الامور الغیر المتناہیۃ بدلا فکذلک یمکن تحقق جمیع
تلک الامور قبلہ علی سبیل البدلیۃ ایضا لا اجتماعا قولہ کالاشکال والاعداد المترتبۃ اعلم

ان الاعداد سواء كانت من الامور الغير المتناهية بمعنى انها غير واقفة عند حد او من الامور
الغير المتناهية بمعنى انها موجودة بالفعل لا الى نهاية انما يكون ادراك النفس لها غير متناهية
بمعنى لا تقف عند حد قال في الحاشية اما على التقدير الاول فظاهر واما على تقدير الثاني فعلى
تقدير حدوث النفس ظاهر ايضا واما على تقدير قدمها فلما تقرر في موضعه من وجود العقل الهيولاني
انتهى لان جانب الماضي محدود بان الحدوث او ان العقل الهيولاني الذي لا علم فيه
اصلا ولا يحصل حينئذ ادراكات غير متناهية بالفعل لاستدعائها زمان غير متناه في جانب
الماضي ايضا فثبت ان الاعداد بای معنى اخذت انما تكون ادراكاتها بمعنى لا تقف عند حد معين
في جانب الاستقبال قال في الحاشية والمقصود منه دفع ما يترائى ورووده من ان الاعداد على
تقدير كونها غير متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك انتهى حاصل
الايراد انه يلزم تحقق الادراكات الغير المتناهية فينا بالفعل سواء كان العلم عبارة عن زوال
امر او عن حصوله لان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل لا يكون ادراكاتها الا غير متناهية
كذلك لضرورة كون العلم على حسب المعلوم فتفسير الغير المتناهي الواقع في كلام المصنف رحمه الله بالاتناهي
اللاتقفي ليس على ما ينبغي ودفعه ظاهر والتحقيق ان الاعداد ان كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية
فعدم تناهيها بالمعنى الاول لان الامور الانتزاعية تابعة لانتزاع المنتزع وليست موجودة بالفعل
وان كانت من الامور العينية الموجودة بالفعل فعدم تناهيها بالمعنى الثاني لانها لما كانت
موجودة في الخارج وكانت غير متناهية فيه فيكون عدم تناهيها بمعنى وجودها بالفعل في الخارج
ولما كان المراد من الموجودة الموجودة بالفعل فلا يرد ان التعاقب لا يختص بالامور الانتزاعية لجواز
وجوده في الامور العينية ايضا كما في الحوادث اليومية فعلى تقدير كون الاعداد من الامور العينية
يمكن عدم تناهيها بالمعنى الاول ايضا لكن لم يظهر حينئذ حال الامور العينية الموجودة متعاقبة وعليك

قياس حالها على حال الامور الاعتبارية الانتزاعية والحق هو الاول وفيه تنبيه على عدم مطابقة المثال للممثل له كذا في الحاشية حاصله ان الاعداد من الامور الاعتبارية الانتزاعية اللتي عدم تناهيها بمعنى لا تقف عند حد على ما هو الحق والمصنف رحمه الله اوردها مثالا للامور الغير المتناهية بالفعل فلزم عدم انطباق المثال عليها والتمثيل لمجرد اللاتناهي غير نافع لان العدد من الامور اللتي يتكرر نوعها والمتكرر النوع عبارة عن الكلي الذي اذا وجد اي فرد منه فيتحقق فيه ذلك الكلي ويحمل عليه مرتين مرة بالحمل المواطاتي على انه عين حقيقته ومرة بالحمل الاشتقاقي على انه وصف عارض له كالامكان والوحدة وغيرهما والاعداد ايضا من هذا القبيل لان اي فرد منها اذا فرض موجودا يصدق عليه هذا الكلي تارة على انه تمام حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما قال في الحاشية لان العشرة مثلا يصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات انتهى حاصله ان العشرة مثلا نوع واحد له افراد كعشرة رجال وعشرة تحتها فيصدق عليهما ذلك النوع اذا اخذ من حيث هو صدقا مواطاتيا على انه عين حقيقتهما فيقال عشرة رجال عشرة وعشرات رجال عشرة لان الكلي يصدق على كثيرين كما يصدق على واحد من افراده فكما يصدق عشرة مركبة من احاد على عشرة كذلك يصدق عشرة مركبة من عشرات على عشرات واذا اضيف ذلك الكلي اليهما حتى يصير حصة لنفسه يصدق عليهما صدقا اشتقاقيا على انه خارج عن حقيقتهما وعارض لهما فيقال عشرة عشرة رجال ذو عشرة وعشرة عشرات رجال ذو عشرة ولا يتوهم من عروض العشرة لنفسها بلوغها الى مائة باعتبار عروضها لكل واحد من اجزائها حتى لا يصح كونها كليا متكرر النوع لان العشرة مركب من عشرة احاد وكل واحد واحد من الاحاد محمول عليه الواحد بالحمل العرضي فمجموع الاحاد المحمولة عارضة لمجموع الاحاد الموضوعة ومجموعها ليست الا عشرة فالعشرة عارضة للعشرة ومحمولة على نفسها حملا عرضيا وحينئذ لا يكون الاعداد الا من الامور اللتي يتكرر نوعها وكلما يتكرر نوعها فهو اعتباري لما قال في الحاشية والا لزم التسلسل انتهى توضيحه ان ما يتكرر نوعه لو لم يكن

اعتباریا بل موجودا فی الخارج فیکون عارضا لذاته وکذا یکون عارضا للعارض ذاته لانه ایضا
یکون موجودا خارجیا وہکذا وذلک العروض لابد ان یکون انضمامیا لامتناع کون الموجود
الخارجی امرا انتزاعیا وہو مفض الی انضمامات غیر متناہیة فیلزم التسلسل فی الامور العینیة وہو محال
فثبت کون الاعداد من الامور الانتزاعیة وہو المطلوب قولہ لانہ مرکب من الاحاد علی التحقیق ولیست
اقول مرکبة من الوحدات کما یوہم من ظاہر عباراتہم وان امکن الاستدلال باعتباریة الاعداد علی تقدیر
ترکبہ منہا ایضا لان الواحد والوحدة کلاہما سیان فی کونہما اعتباریین کیف والعدد محمول علی المعدود
بالمواطات لاتحاده معہ فی الوجود کاتحاد المشتقات مع موصوفاتہا فیقال الدراہم عشرة وقد
یتراای ان العدد من مقولة الکم فہو عرض والمعدود قد یصدق علیہ الجوہر فلا یصح حمل العدد علیہ للتباین
بینہما وما ذکرتم من المثال فہو محمول علی المجاز اذ معناه الدراہم معدودة بعشرة کما یقال الثوب
ذراع ای مذروع بذراع ویزاح بان صدق الجوہر علیہ بالذات وصدق العرض بالعرض فلا منافاة
والوحدات لیست محمولة علیہ بہذا الحمل بل محمولة علیہ بالاشتقاق لعدم الاتحاد بینہما وبین المعدود
سواء کانت معروضة للہیئة الوحدانیة اولا فلا یقال الدراہم وحدات ویقال ذو وحدات
وحینئذ لا یرد ان الوحدات بعد اقترانہا بالہیئة دخولا او عروضا یجوز ان یحمل علی معروضاتہا مواطاة
المورد مولانا محمد حسن الکہنوی ۱۲
ولما وجب التغایر بین العدد والوحدات بالاختلاف بحسب الحمل فلا یکون العدد مرکبا منہا بل
یکون ترکیبہ من الاحاد والواحد من حیث ہو واحد لیس موجودا فی الخارج اذ المشتق معنی اعتباری
ینتزعہ العقل عن الموصوف نظرا الی الوصف القایم بہ کما ہو التحقیق عند المحشی المدقق رحمہ اللہ فکذا العدد
المرکب منہ یکون اعتباریا ایضا لان اعتباریة الجزء یستلزم اعتباریة الکل والکلام الواقع من الشیخ
فی الہیات الشفاء لیس علی ظاہره حیث قال العدد لہ وجود فی الاشیاء ووجود فی النفس حتی
یتوہم بقرینة المقابلة ان للعدد وجودا خارجیا بالاستقلال ولا یصح القول باعتباریة لاتحاد

[margin: ای لیست مرکبة من الوحدات ... ۱۲ منہ مد ظلہ]

بوجوده فی الاشیاء ان وجوده واقعی متحقق باعتبار منشأ انتزاعه ہی المعدودات ولیس اختراعیا
محضا موجودا فی الخارج مجردا عنہا کما یدل علیہ کلامہ فی موضع آخر حیث قال فانا قد بینا ان الواحد
لا یتجرد عن الاعیان قائما بنفسہ الا فی الذہن لیس یقول من قال ان العدد لا وجود لہ مطلقا کما ہو المتبادر
الا فی النفس بشیئ یعتد بہ اذ نفی مطلق الوجود الخارجی عنہ لیس بصحیح واما من قال العدد لا وجود لہ مجردا
عن المعدودات اللتی فی الاعیان الا فی النفس فہو حق لانہ لیس نفی مطلق الوجود عنہ ولیس الا نفی الوجود
الاستقلالی **قولہ** وتلک الامور ای اعدام تلک الامور بتقدیر المضاف کما یشہد علیہ قول المصنف
رحمہ اللہ بعید ہذا فعدمات الاعداد وحینئذ ای حین تقدیر المضاف یکون ترتبہا من جہۃ الاعدام المتاخرۃ
عن وجودات تلک الامور لا من جہۃ انفسہا بان ما یصلح لتعلق الزوال اولا عند حصول الادراک الاول یکون اولا
وما یصلح للتعلق ثانیا یکون ثانیا وہکذا الی غیر النہایۃ فالامور الزائلۃ صارت مجتمعۃ بالنظر الی انفسہا
ومرتبۃ بالنظر الی اعدامہا المتاخرۃ عن وجوداتہا وانما تصدی المصنف رحمہ اللہ لاثبات الترتیب
لان اجتماع الامور الغیر المتناہیۃ مطلقا غیر مستحیل وانما المستحیل اجتماعہا مترتبۃ بان یکون بعضہا مستحقۃ
للتقدم وبعضہا للتاخر قولہ لانہ لما کان الخ لا یخفی علیک ان الترتیب کما یحصل بالتقدم والتاخر
الذاتی کما بین العلل والمعلولات فان ذوات العلل مقدمۃ علی ذوات المعلولات بالذات والمعلولات
المفتقرۃ الیہا لا توجد بدونہا وبالتقدم والتاخر الوضعی بان یفرض مبدأ فما ہو قریب منہ یکون
مقدما علی ما ہو بعید عنہ کما بین الاجسام والمقادیر اما فی الاولی فبالذات لکونہا منشأ الیہا بالاشارۃ
الحسیۃ بنفسہا وفی الثانیۃ بالعرض لانہا انما یشار الیہا بواسطۃ الاولی کذا یحصل باللازمیۃ
والملزومیۃ لتقدم الملزوم بالماہیۃ علی ماہیۃ اللازم والترتیب ہہنا بین الامور من ہذا القبیل
وانما لم یثبت الترتیب بالعلیۃ والمعلولیۃ بان الاقل جزء للاکثر کالواحد للعشرۃ مثلا فوجود الاقل
علۃ لوجود الاکثر وعدم العلۃ علۃ لعدم المعلول فعدم الاقل علۃ لعدم الاکثر بوجہین الاول منہما ان العدد

لايتركب من الاعداد اللتي تحته فلايكون الاقل جزء للاكثر حتى يثبت علية وجود الاقل لوجود الاكثر
وعلية عدمه لعدمه كما تقرر في موضعه من ان العدد من الامور الانتزاعية وحقيقتها ليست الا ما حصلت
عند الانتزاع ولاشك انا اذا انتزعنا خمسة وحدات مثلا ولاحظناها مجملا حصلت لنا حقيقة
الخمسة مع الغفلة عن انتزاع الاثنين والثلثة فلو كان ذاتيين لزم الاستغناء الذاتي عن الذاتي وهو
محال وهكذا ساير الاعداد ومرانه قال في الحاشية قال ارسطو لاتحسبن ان ستة ثلثة ثلثة بل هي ستة
مرة واحدة واستدلوا عليه بان ستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحد يلزم
الترجيح بلامرجح وان تقوم بالكل يلزم الاستغناء عما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في تقويمها فيستغني
عما عداه لايخفى ان هذا البيان لايجري في الثلثة فلابد من ضم مقدمة وجدانية وهو التوافق بين الاعداد
في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان الاثنين والثلثة له حقيقة محصلة ولوازم مختصة فالاثنين مركب
من الوحدتين والثلثة ان كان مركبا من العدد يكون مركبا من العدد الذي هو الاثنان ومن الوحدة ح
لايكون حقيقة محصلة ويكون مثل المركب من المقولتين فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدات دون
ثم الوجدان يحكم بعدم التفرقة بين عدد وعدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات
الاعداد اللتي تحته انتهى قد يمنع القول بلزوم الترجيح بلامرجح بان كون شيء دون شيء ذاتيا
لشيء ليس ترجيحا من غير المرجح ضرورة ان الجعل لايتخلل بين الذات وذاتياتها فكيف يكون الذاتي
في تقويمه للذات مفتقرا الى المرجح الذي يجعله مقوما لها دون الآخر وليس هذا الا كما تقول لم تألف
الجسم من الهيولى والصورة ولم لم يتألف من الجواهر المجردة ويجاب عنه بان المرجح انما لابد منه لحكم العقل
بتقومه به دون غيره لا تقومه به في الواقع ولاشك ان العقل لايفرق بين ثلثة وثلثة واربعة واثنين
في حصول الستة بهما لانهما بالنسبة اليها متساويان فالحكم بذاتية البعض بان يكون مخصوصة بالدخل
وعرضية البعض بان يكون خارجة عنها ترجيح بلامرجح والمعارضة بان الوحدات ايضا ليست اولى

من الاعداد فى تحصيل الستة فيلزم الترجيح من غير مرجح مدفوع بان الوحدات لازمة على تقدير لانه على كل
على تقدير التركيب من الاعداد ايضا يكون التركيب منها لتحققها فى ضمنها فتكون هى بالجزئية اولى
من الاعداد مع ان البداهة قاضية بكفاية الوحدات لتحصيل الستة عند العقل ولا احتياج الى تحصيل
الاعداد المندرجة تحتها فتصور الستة بدون تعقل ثلثة وثلثة واثنين واربعة ممكن وبدون الوحدات
غير ممكن فلا تكون الاعداد ذاتية لها والا لما امكن الانفكاك عنها عند تصورها فلا يرد حينئذ
ان الاشتمال لا يوجب الاولوية والا لزم ان يكون تركيب السرير من العناصر اولى من تركيبه من
الخشبات المخصوصة وعلى التسليم لا يوجب صدق رجحان شيئ على شيئ رجحان تقومه فى الواقع عن الراجح
دون المرجوح ومنع الكفاية لتحصيل الحقيقة بابداء احتمال تحصيل مفهوم مساو لها كان الجسم الناطق
مع كفايته لتحصيل حقيقة الانسان ليس حقيقة مكابرة قوله يلزم الاستغناء عما هو ذاتى له سواء
كان التقوم عن الجميع على سبيل الاجتماع او على وجه البدلية اما على الاول فيلزم استغناء الذات
عن تلك الاجزاء لعدم الحاجة الى تكرار الدخول مع لزوم عدم بقاء حقيقة الستة لازدياد الاجزاء
عليها وعلى الثانى الاستغناء مع لزوم تعدد الماهية لشيئ واحد لان كل مرتبة على تقدير دخول الهيئة
ماهية مغايرة لاخرى قوله مثل المركب من المقولتين انما قال مثل المركب لان الوحدة عنده ليست
داخلة تحت مقولة ما قال بعض المحققين هو العلامة الدوانى فى الحاشية القديمة هذا الحكم اى عدم
تركب الاكثر من الاقل مع القول باشتمال حقيقة العدد على الجزء الصورى اى الهيئة الاجتماعية كما قيل بان العدد
لو لم يكن مشتملا على الهيئة بان يكون عبارة عن الوحدات الصرفة يحمل عليه الوحدة لصدق الكلى على كثير من
افراده كصدقه على واحد منها فيصدق الوحدة التى هى من مقولة الكيف على ما صدق عليه العدد المندرج
تحت الكم والتصادق بين المقولتين بالذات ممتنع فلا بد من الاشتمال على امر زايد هو يزاح بان
الكيف عبارة عن عرض لا يقبل القسمة واللاقسمة بالذات وهذا لا يصدق على الوحدة لانها وان لم

تمن قابلة للقسمة لكنها تقبل الاقسمة فلا نسلم انها من مقولة الكيف حتى يلزم التصادق منهما وان
سلم فالايراد مشترك لان الهيئة اما كيفية عارضة للوحدات او مقولة اخرى غير الكم وحينئذ مجموع الوحدات
اما مجموع الكيفيات او مقولة سوى الكم فيلزم على التقديرين تحصيل الحقيقة العددية المندرجة تحت الكم
عن الماهية الداخلة تحت مقولة اخرى وهو باطل ولا يخفى عليك ان الايراد على تقدير كون الوحدة امرا
سلبيا غير داخل تحت مقولة اصلا ايضا غير ساقط عن كلا الفريقين لان مجموع السلبيات لا يصلح وحدها
ولا مع الهيئة ان يكون حقيقة ثبوتية داخلة تحت مقولة الكم لان السلبي لا يمكن اندراجه تحت المقولة او صيرورته
جزء للداخل تحتها فتدبر ظاهر لا سترة فيه لان الاعداد الكثيرة على تقدير تركبها من الوحدات والهيئة لا تتركب
من الاعداد القليلة اذ دخول الوحدات فقط لا يستلزم وجه ... مع نفي الجزء الصوري فيه
كما زعم بدليل ان الجزء الصوري لو كان ذاتيا لما امكن الانفكاك عنه عند تصور حقيقة العدد مع انا نتصورها
مع الغفلة عنه وايضا ان هذه الهيئة اما بسيطة او مركبة وعلى الاول يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة
هي الوحدات الصرفة وهو باطل وعلى الثاني يكون كل جزء منها قائما بمحل فيكون تلك الهيئة المركبة امورا متكثرة
مفتقرة الى الهيئة اخرى وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل فلا اذا العدد حينئذ يكون عبارة عن محض
الوحدات بلا انضمام امر وتتحد الوحدات القليلة مع العدد الاقل فدخول الوحدات القليلة على ذلك
التقدير في العدد الكثير هو بعينه دخول الاعداد القليلة في الكثيرة اقول وبالله التوفيق حقيقة العدد على
تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري انما هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية حيثية
تقييدية معتبرة في العنوان فقط دون المعنون حتى يلزم خلاف المفروض على اعتبارها لا الوحدات المحضة
ضرورة ان العدد حقيقة احدية محصلة وشيء مركب له لوازم مغايرة للوازم الاجزاء لكونه من مقولة
الكم وغيرها والوحدات بدون تلك الحيثية ليس كذلك لانها كثرة محضة ودخولها في العدد من
حيث هي لا يستلزم دخولها فيه من تلك الحيثية اي حيثية العروض فضلا عن العينية فلا يلزم من دخول الوحدات

المحضة في العدد الكثير ودخول العدد وتعليل فيه كما يشهد به الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة فلا يرد
عليه ما اورده المحشي لكن يرد عليه ان الوحدات الصرفة ان لم تكن حقيقة عددية قبل عروض الهيئة وبعد عروضها
صارت حقيقة عددية فيلزم المجعولية الذاتية لصيرورة الوحدات الغير الداخلة تحت مقولة الكم بعروض
الهيئة الخارجة عنها حقيقة عددية داخلة تحتها وهو محال وان كانت حقيقة عددية قبل عروضها فلا حاجة
الى الهيئة واجيب بانا نختار ان الوحدات قبل عروض الهيئة كانت حقيقة عددية لكن لما لم تكن حقيقة
عددية متقررة احتاجت الى الهيئة حتى تصير بها حقيقة احدية كما ان الحيوان والناطق لم تكن حقيقة احدية
محصلة قبل التوحيد وبعد توحدهما صارا حقيقة احدية من غير ان يكون التوحد جزء منهما ولا يخفى عليك
ان القول بكون الوحدات حقيقة عددية قبل التوحد باطل لان اندراج الوحدات المحضة التي هي اما من مقولة
الكيف او ليست من مقولة اصلا على اختلاف القولين تحت مقولة الكم بكونها حقيقة عددية غير معقول
لاجتماع المتنافيين والحكم بالمجعولية ليس ههنا باعتبار صيرورتها حقيقة احدية بعد عروض الهيئة حتى
يصح قياسها على الحيوان الناطق بل باعتبار ان الوحدات قبل عروض الهيئة لا يصلح لكونها حقيقة عددية
للزوم المنافاة ولا بد ان يكون حقيقة عددية بعد عروضها وما هو الا المجعولية الذاتية ولا يخفى على النفرقة
بينهما وحدة والوحدات من حيث الكثرة بحيث لا يلاحظ معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا ويقال ان
الاولى من مقولة الكيف او ليست من مقولة اصلا والثانية عدد من مقولة الكم فلا يلزم الاتحاد بينهما لان الكلي
كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين منها فكما يقال الوحدة وحدة يقال الوحدات وحدة فيعود
المحذور ويلزم التصادق بينهما بالذات فافهم قال في الحاشية في بيان الاحتمالات والتفصيل ان ههنا امورا
الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان يكون تلك الهيئة جزء منها والثاني الوحدات
من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان يكون تلك الهيئة داخلة فيها والثالث الوحدات المحضة بان لا يكون
تلك الهيئة داخلة فيها او عارضة لها والرابع كل وحدة وحدة العدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري

وحدات بالوجه الاول على تقدير عدم استحالة عليه وحدات بالوجه الثاني انتهى كيف يستلزم دخول
الوحدات المحفة في العدد دخول الوحدات الملحوظة بالهيئة الاجتماعية فيه والحال انه حينئذ يلزم دخول الوحدة
الموجودة في العدد مرتين مرة على الانفراد بلا ملاحظة الحيثية ومرة في ضمن المجموع الملحوظ معها وهو
محال لاستحالة تقدم الشيء على الشيء من جهة واحدة هي الجزئية بمرتبة وبمرتبتين معا اما تقدم الوحدة
بنفسها على العدد بمرتبة واحدة فظاهر واما بمرتبتين فلان الوحدة المجردة مقدمة على المعروضة المتقدمة على
العدد ومقدم المقدم على الشيء مقدم عليه بمرتبتين مع انه يكفي لتقومه دخولها فيه مرة واحدة فيلزم الاستغناء
عن الذاتي وهو محال وايضا لو استلزم احدهما للآخر يلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية
اذ يحصل من اخذ وحدتين وحدتين بلا اعتبار الهيئة من الثلثة المركبة من الوحدات الثلث مجموعات ثلثة
ويكون كل مجموع منها جزء من الثلثة ولما كان دخول الوحدات الصرفة مستلزما لدخولها مع الهيئة فلا بد حينئذ
ان يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من وحدتين وحدتين من الوحدات الثلث مع اعتبار الهيئة ايضا اجزاء
وكذا يكون المجموعات الثلثة الاخيرة المعروضة للهيئة الحاصلة من تلك المجموعات باخذ مجموعين مجموعين
اجزاء بناء على الاستلزام المذكور لكن من دخول الوحدتين من حيث الكثرة في الثلثة لا يلزم التركيب
من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك الحيثية ليست بمغايرة لتلك الوحدة مع وحدة
اخرى كذلك وانما يلزم ذلك اذا كانت الهيئة معتبرة لان الوحدة مع وحدة من حيث عروض الهيئة مغايرة
لتلك الوحدة مع وحدة اخرى من تلك الحيثية وهكذا الى غير النهاية ولما كان المتوهم ان يتوهم ان جزئية
البعض لا يقتضي لجزئية ساير المجموعات حتى يلزم التركيب من اجزاء غير متناهية لجواز ان يدخل فيها المجموعات
الثلثة من الوحدات الثلثة ولا يدخل فيها مجموعات المجموعات فاجاب عنه في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون
مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح انتهى ولا يخطر بعد التسليم استلزام دخول الوحدات
الصرفة لدخول الوحدات المعروضة ان المرجح لعله يكون اعتبارية المجموعات الحاصلة بعد حصول المجموعات الثلثة

من الوحدات الثلاثة ولا يتوهم ايضا ان استلزام دخول الوحدات الصرفة لدخولها مع الهيئة
لا يقتضي استلزام دخول المجموعات الصرفة لدخول المجموعات الحيثية حتى يلزم التركيب من الاجزاء الغير
المتناهية لان تخصيص الاستلزام بدخول بعض الكثرة دون بعض تخصيص بلا مخصص فتدبر مع انا نقصور
الثلاثة مثلا مع الغفلة عن مجموع الوحدتين معروضا للهيئة فلو كان دخول الوحدات بدون الهيئة مستلزما
لدخولها معها لما امكن ذلك كما لا يمكن تصور ومع الغفلة عن الوحدات الصرفة بل نقول على تقدير كون العدد
عبارة عن محض الوحدات بان لا يكون الهيئة داخلة فيها ولا عارضة لها ايضا لا يلزم تركيبه من الاعداد التحتانية
لان دخول الوحدات في العدد كما في الستة مثلا يرجع الى دخول كل وحدة وحدة فيها بمرات متعددة
كما يلوح بالتامل الصادق ولان الدخول حكم واحد شخصي لا يتعلق باشياء كثيرة من حيث انها كثيرة فيكون دخول
الوحدات الكثيرة في العدد بدخولات كثيرة ودخول الاعداد فيه على تقدير كونها عبارة عن محض الوحدات
لا يكون الا دخولا واحدا والفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات بدون الهيئة الاجتماعية مما لا يخفى على
احد لان في الاول امتيازا تاما لكل جزء عن الآخر بخلاف الثاني ومن الاحكام ما يستند الى كل وحدة وحدة
دون الوحدات كما قال في الحاشية لا يخفى على المتامل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها
كثيرة الا ترى ان دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلا ليس دخولا واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول هو قائم به انتهى
فلا يكون دخول وحدة وحدة في الستة بمرات مستلزما لدخول الوحدات فيها مرة واحدة فضلا عن العينية
ويرد عليه ان العدد لما كان عبارة عن الوحدات المحضة التي لا يعتبر معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا فلا يكون
التغاير بين العدد والوحدات الا بالذات ولا بالاعتبار ويكون الوحدات المدخولة بعينها العدد المدخول
وان كانت جهة الدخول مختلفة بان يكون دخول احدهما بدخولات متعددة ودخول الآخر بدخول
واحد وليس النزاع في الدخولين بالمعنى المصدري حتى يفرق بينهما بالوحدة والكثرة وانما النزاع
في المدخولين ولا ريب في عينيتهما اذ المانع من العينية ما كان الا الهيئة وهي منتفية فتامل

وبما حققنا من عدم جزئية العدد الاقل للاكثر يظهر لك ان ما قال هذا المحقق في شرح العقايد العضدية
في بيان الغير المتناهية مطلقا عددا كانت او غيره مترتبة في الواقع بان مجموع الامور الغير المتناهية
متوقف على هذا المجموع بلا واحد لكونه جزء منه وهذا المجموع توقف عليه اذا اسقط عنه واحد آخر وهكذا الى
غير النهاية فثبت الترتيب بين المجموعات فيكون متناهية بجريان براهين ابطال التسلسل وتناهي المجموعات
مستلزم للتناهي بين آحاد السلسلة لا يتم سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل لما قال في الحاشية
وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الاول وجزء له الا بواسطة جزئية العدد العارض للمجموع
الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان الكلية والجزئية من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت
كون العدد جزء للعدد لان حقيقة العدد وحدات اعتبر معها الهيئة الصورية اما لعروضها لها او بدخولها
فيها على اختلاف القولين وليس حقيقته محض الوحدات انتهى فلا يلزم من دخول الوحدات في العدد
الكثير دخول العدد القليل فيه حتى يثبت الترتيب نعم لو قال بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك
المجموع الثاني للمجموع الثالث وهكذا كل مجموع فوقاني مستلزم لمجموع تحتاني الى غير النهاية كما قال المصنف
رح ولم يقل يتوقف احدهما على الآخر لكان كلامه صحيحا لانه اذا تحقق مجموع آحاد العشرة مثلا يتحقق كل
واحد من آحاد مجموع الخمسة قطعا واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة اي تحقق آحاد الخمسة
من حيث انضمامها معروضة للهيئة الوحدانية وصالحة لان ينتزع عنها العقل هذه الهيئة لان عروض الهيئة
للآحاد عروض انتزاعي للانضمام والا يلزم التسلسل فثبت الاستلزام وهذا الوجه الثاني من الوجهين
لابطال الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة الواحدة
المعينة بتعين خاص من اجزاء العلة التامة ولا كل واحدة من المعينات على سبيل الاستقلال والا
يمتنع على الاول عدم المعلول بعد عدم جزء الواحدة المعينة ويلزم على الثاني توارد العلل المستقلة
على معلول واحد عند عدم الجميع بل العلة للعدم المشترك بين اعدام العلل وهو عدم علة ما من علل الوجود

واما عدم العلة المعينة من علل وجوده فهو مستلزم لعدم المعلول باعتبار انه يصدق عليه عدم علة ما من دون توقف عليه فعدم الواحد الاقل ليس علة لعدم الاكثر لانه عدم المعين بل مستلزم له فلم يثبت الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية على تقدير الجزئية ايضا ويثبت باللازمية والملزومية وهو المطلوب قال بعض الافاضل في ابطال الترتيب وتزييف الوجه الثاني لابطال ان عدم المعلول ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة المعينة التي يكون المعلول عند وجودها من غير تاخر بالضرورة ونبه عليه بقوله فشيئ بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على شيئ بعينه فلا يكون عدم علة معينة من العلل الناقصة علة لعدم المعلول حتى يثبت به الترتيب بين عدم المجموع الاكثر والاقل بالعلية والمعلولية ولا يكون عدم علة ما علة لعدمه ايضا حتى يبطل به لانه غير معين فاجاب المحشي المدقق رحمه الله عن التنبيه في الحاشية بقوله ما قال ان شيئا بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على شيئ بعينه ففي الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في وجوده هذا انتهى المراد بالتاثير تاثير العلة المعينة لا تاثير العلة مطلقا حتى يرد ان القول بعدم احتياج العدم الى التاثير مخالف لما سبق من علية عدم علة ما لعدم المعلول وليس معنى التاثير زايدا عليه واما عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فعلى خلاف متصورات الجماهير كاين من مقارنات الموقوف عليه الذي هو عدم العلة التامة ولوازمه باعتبار ان المعلول ينعدم بانعدام العلة التامة وانعدامها لا يمكن الا بانعدام احد اجزائها بعينه او لا بعينه لا من الداخلات التي لها مدخل في انعدام المعلول بالذات والجمهور لما راوا انعدام المعلول بانعدام احد اجزاء العلة التامة فنسبوا انعدامه اليه بالذات ولم يتفطنوا ان نسبة انعدام المعلول الى انعدام احد الاجزاء ليس الا بواسطة ان انعدام العلة التامة التي هي موقوف عليه لانعدام المعلول موقوف على انعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه وليس بالذات فعدم الشرط ليس مما يتوقف عليه عدم المشروط بالطريق الاولى لان عدم احد الاجزاء التي يتوقف عليها المعلول في قوامه لما لم يكن مما يتوقف عليه عدم المعلول فما حال عدم الشرط الذي لا دخل له في قوامه بل هو مقارن غير لازم

عدم علة التامة الذی ہو العلة تنعدم فی عدم المعلول لانہ قد ینعدم با نعدام العلة التامة و قد یوجد مع

انعدامہا فکیف تیصور کونہ لازما و کذلک وجود المانع من تاثیر العلة التامة فی وجود المعلول لیس مما توقف

علیہ عدم المعلول بل ربما ینتفی المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة فکیف یکون مما توقف

علیہ اقول فی فساد ہذا القول ان العلة التامة الموقوف علیہا المعلول ہو مجموع العلل الناقصة بمعنی آحادہا

التی ہی الکثرة المحضة الموجودة بوجودات لا الامر الواحد بمعنی المرکب منہا المغایر لہا باعتبار عروض

الہیئة الاجتماعیة او دخولہا فیہا و الا ای و ان لا یکن کذلک بل یکون عبارة عن المرکب من الاجزاء

المغایر لہا لزم ان یکون العلة التامة جزء لنفسہا لانہا عبارة عن جملة ما یتوقف علیہ المعلول بان یکون عند

وجودہا و لا ینتظر الی شیئ آخر فلو کانت ہی ایضا من جملة ما یتوقف علیہ المعلول من العلل الناقصة کسایر

الاجزاء بناء علی ان العلة الاخیرة علة ناقصة لزم ان یکون ہی جزء لتلک الجملة التی ہی نفسہا لان المجموع اذا کان

مغایر الاحاد العلل الناقصة و حاصلا بعدہا فجملة ما یتوقف علیہ المعلول حینئذ ہی العلل الناقصة الکثیرة

مع ہذا المجموع فصار جزء من جملة ما یتوقف علیہ ہی العلة التامة فلزم جزئیتہ ہذا المجموع لہا مع انہ نفسہا بخلاف

ما اذا کانت العلة التامة عبارة عن المجموع العلل الناقصة و کثرتہا لا یلزم ذلک لان المجموع علی ہذا غیر مغایر

للاجزاء فیتوقف المعلول علیہ توقفات کثیرة ہو عین التوقف علی کل واحد منہا فلا یکون بعض ما توقف علیہ

و فیہ ان العلة التامة عبارة عن مجموع العلل الناقصة فقط لا عن مجموع العلل الناقصة ہی الاجزاء و العلة التامة

التی ہی المجموع حتی یلزم الجزئیة و الظاہر فی الاستدلال ان یقال ان العلة التامة لو کانت عبارة عن

المجموع المرکب یکون الہیئة العارضة ایضا مما توقف علیہ المعلول و جزء منہ فیحتاج الی ہیئة اخری لیصیر

المجموع علة تامة و ہکذا الی غیر النہایة فیلزم التسلسل و ہو باطل فتدبر و لذا ای لان العلة التامة لما کانت

عبارة عن مجموع العلل الناقصة بمعنی احادہا و کثرتہا قال بعضہم المعلول یتوقف علی العلة توقفات

کثیرة لا توقف واحد و یصدق العلة علیہا بوصف الکثرة لا بوصف الوحدة

واذا تمهد ان العلة التامة نفس العلل بمعنى الكثرة فعدم العلة التامة ليست الا جميع عدمات انحاء العلل
الناقصة كما ان وجودها ليس الا جميع وجودات تلك العلل لان الحكم الواحد نفيا كان او اثباتا لا يصلح
للتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فلا بد ان يكون عدمها اعداما متعددة كما ان وجودها
وجودات كثيرة ولا يتوهم انه اذا فرض انعدام المعلول بعدم واحد من العلل الناقصة فحينئذ العلة التامة
اما موجودة او معدومة او ليست موجودة ولا معدومة فعلى الاول يلزم عدم المعلول مع وجود العلة
التامة وعلى الثاني خلاف ما مهده من ان العلة التامة لا ينعدم الا بتحقق جميع عدمات العلل الناقصة
وعلى الثالث يلزم ارتفاع النقيضين لانا اخترنا الثالث وقلنا ان العلة التامة لما كانت عبارة
نفس العلل الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدم البعض لا يكون عدم الكثير كما ان وجود البعض ليس وجود
وجميعها ليست موجودة ولا معدومة بل بعضها موجود والبعض الآخر منها معدوم ليس نفي
الوجود والعدم بالنسبة الى شيء واحد حتى يلزم الارتفاع بخلاف ما اذا كانت عبارة عن المجموع
من حيث هو مجموع فحينئذ يكون منتفية بانتفاء احد اجزائها ولا يتوقف انعدامها على انعدام
جميعها فافهم فلو كان علة عدم المعلول عدم العلة التامة كما قال بعض الافاضل دون عدم واحد
منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدماتها الموقوف عليها فظاهر ان الامر ليس كذلك في الواقع
اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة **قوله** فعدمات الاعداد الخ التقايل
ان يقول تلك العدمات ليست من الموجودات الخارجية ولا الذهنية بل انها امور انتزاعية ينتزعها
العقل من الاعداد المعدومة التي هي منشاء لانتزاعها ومعنى استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر
استلزام صحة انتزاع العدم من الاقل لصحة انتزاع العدم من الاكثر بانه اذا تحقق منشاء عدم الاقل وامكان انتزاعه منه تحقق
منشاء عدم الاكثر وامكان انتزاعه لا الاستلزام بين الانتزاعين بالفعل حتى يرد انه ممنوع لامكان
انتزاع عدم الواحد مع الغفلة عن انتزاع عدم الاثنين فلا يكون تلك العدمات موجودة غير متناهية

بالفعل حتى يجري فيها براهين ابطال التسلسل لانها مما لا وجود له الا بعد اعتبار العقل ولا بد لجريانها من الوجود واما الوجود العقلي للانتزاعيات التي تحققت عند انتزاعها فهو غير مجد لانها متناهية فان قلت المقصود من اثبات اللاتناهي اجراء برهان التطبيق منتزاعة تلك العدمات بفرض سلسلتي العدمات متناهية المبدأ بان يكون احديهما ناقصة من الاولى [illegible] وتطبيق الاول من الاولى والثاني بالثاني وهكذا فان تطابقا الى غير النهاية [illegible] الناقص مع الزائدة والا يوجد في الزائدة مرتبة لا توجد بازائه مرتبة في الناقصة فيلزم انتهاء الناقصة وكذا يلزم تناهي الزائدة ايضا لانها لم تكن زائدة عليها الا بواحدة وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف فبطل عدم تناهي تلك العدمات وكونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك التطبيق لان الاجزاء المقدارية التي يحصل بها تقدر الجسم في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار يجري فيها برهان التطبيق بتعيين المبدئين وتطبيق احد الجملتين الناقصة بواحدة عن الاخرى عليها مع انها اجزاء وهمية انتزاعية غير موجودة في الخارج لامتناع تركب الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل للانقسامات الغير المتناهية الذي هو جزء من الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل وذلك الامتناع للزوم عدم تناهي المقدار المتناهي لان فعلية جميع اجزاء الكل مستلزم لفعلية جميع اجزاء جزئه وهو باطل فلا يكون اجزاء الكل ايضا بالفعل فلا يرد على هذا التقرير ان الدليل هو قوله لامتناع تركب الخ غير منطبق على الدعوى لانه يدل على كون اجزاء الجسم المتناهي انتزاعية ولا دلالة فيه على انتزاعية اجزاء الجسم الغير المتناهي وهو بصدد اثباتها ووقع في بعض النسخ الغير المتناهية بدل قوله الغير المتناهي المقدار فعلى هذا يكون صفة للاجزاء ويلزم حينئذ جريان التطبيق في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي مع انه غير جار فيها لانها بالفعل امر واحد متناه لا اجزاء فيه اصلا فينبغي ان يكون صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية كذا في بعض الحواشي قال في الحاشية قوله اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج اي غير موجودة

[illegible]

بوجود مغاير لوجود الكل تفصيله ان الاجزاء التحليلية اما معدومة صرفة واما موجودة متعددة واما
موجودة واحدة والاول باطل لان تلك الاجزاء تقع موضوعات لقضايا خارجية كما اذا تسخن بعض
المتصل وتبرد بعضه في الخارج فيقال ههنا البعض حار وذلك البعض بارد وثبوت الشئ للشئ في ذ
يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف وكذا الثاني لان الجسم يقبل انقسامات غير متناهية فلو كان
تلك الاجزاء فيه متعددة يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية بالفعل فثبت انها موجودة واحدة
بوجود الكل فليس في الخارج الا امتداد واحد من غير ان يكون فيه تكثر وتعدد ثم العقل بمعونة الوهم
ينتزع عنه اجزاء بفرض شئ دون شئ فبطل ما توهم انها حقيقة متعددة موجودة بوجود واحد
كيف والوجود هو نفس الموجودية المنتزعة وليس له فرد سوى الحصة المتخصصة بالوصف او الاضافة
قال بهمنيار في التحصيل الماء والخمر لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل
بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع وكذا ما قيل ذات الجزء التحليلي مقدم على الكل في الوجود الخارجي
بمعنى ان العقل اذا قاس الكل والجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الجزء عليه ووصف الجزئية متاخر
عنه لما حققت ان الجزء والكل في الخارج امر واحد مع ان تاخر وصف الجزئية متحقق في كل جزء فاحسن
اعمال الروية وكن على سلامة القريحة <u>منه</u> قوله اما معدومة صرفة اي لا يكون لها وجود لا بنفسها
ولا بمنشاء انتزاعها قوله اما موجودة واحدة اي موجودة بوجود واحد هو وجود المنشا كالجسم
واطلاق الاجزاء عليها اطلاق عرفي لا حقيقي لاقتضائه التركيب وهو منتف لا انها موجودة حقيقة
بوجود واحد بصيرورة الهويات المتعددة متحدة في الوجود لانه باطل كما سياتي قوله تقع موضوعات لقضايا
اه فتكون موجودة البتة اما بنفسها او بمنشاها قوله هذا البعض حار له لان الحرارة قائمة بما هو مصحح
لانتزاع بعض الاجزاء وكذا البرودة قائمة بما هو يصح انتزاع بعض آخر فحمل الحار وكذا البارد على الاجزاء
صحيح باعتبار صحة انتزاعها عنه لان الوجود بنفسها غير ضروري للقضايا الخارجية بل يكفي وجود المنشا

ويترتب عليه احكامها قوله مستلزم لثبوت المثبت له انما اختار الاستلزام على الفرعية لانه منقوض
بقولنا زيد موجود اذ الفرعية تقتضي التقدم فيلزم تقدم الشئ على نفسه او كون الشئ موجودا بوجودات غير
متناهية وكلاهما باطلان قوله من اجزاء غير متناهية بالفعل فيرجع الى مذهب النظام وهو باطل بالبراهين
اللتي ذكرت في موضعها قوله موجودة واحدة بوجود الكل الخ يعني ان الكل له وجود خارجي مصحح
لانتزاعهما وهذا الوجود من تلك الحيثية وجود وهمي للاجزاء وذلك القدر من الاتحاد لا يكفي لصحة الحمل
بين الكل والجزء حتى يلزم ان يصح هذا الذراع ذراعان بخلاف المشتق فانه يصح حمله على موصوفه مع انه
معنى بسيط منتزع عن الموصوف على راي المحقق المدقق رحمه الله تعالى وللموصوف وجود خارجي وللمشتق وجود وهمي
هو كون الموصوف بحيث يصح منه انتزاعه لان بينهما ارتباطا زائدا على ذلك القدر مدركا بالبداهة
بحيث لا نستطيع لتغييره كما قيل في الحلول ولا نجد بين الجزء والكل ذلك الارتباط حتى نحكم بصحة الحمل
بينهما فلابد ان المشتق كما هو معنى انتزاعي ومنشأ لصحة الحمل بينه وبين الموصوف فكذلك لم لا يجوز ان يكون
منشأ لها فيما نحن فيه لعدم الفارق بينهما قوله الوجود هو نفس الوجودية المنتزعة الى آخره حاصله ان الوجود
معنى مصدري انتزاعي ليس له افراد سوى الحصص فيكون متعددا بتعدد المنسوب اليه وواحدا بوحدته فكيف
يتصور تعدد حقايق الاجزاء المضاف اليها الوجود بدون تعدده فبطل الاتحاد في الوجود قوله قال بهمنيار
هذا استشهاد على عدم تعدد حقايق الاجزاء بان وحدة الاتصال بينهما يابى عنه مع عزل النظر عن وحدة
الوجود لان الاجزاء لو كانت موجودة متعددة لم تكن بينهما وحدة بالاتصال كما ان الماء والخمر جسمان مختلفان
لا يصح ان يكون المركب منهما متصلا واحدا حقيقة كيف والموضوع للمتصل بالحقيقة ليس الا جسما بسيطا
متفقا بالطبع فافهم قوله تتحقق في كل جزء الخ اي آخر عروض الجزئية من الكل جار في جميع الاجزاء تحليلية كانت
او غير تحليلية فلا وجه لتخصيص التحليلية اذ الكلية والجزئية متضايفان وكل متضايف محتاج في عروضه
الى موضوع المتضايف الآخر قلت الاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار انما يجري فيها برهان التطبيق

لان منشأ انتزاعها هو الجسم الغير المتناهي المقدار موجود في الخارج لان من شرائط الجريان وجود ما يجري فيه بالفعل في الواقع اما بنفسه او بمنشائه وههنا الاجزاء وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنشائها فيجري البرهان فيها باعتباره واما تلك العدمات فمنشأ انتزاعها عند الانتزاع ليس كذلك فلا يجري فيها ويرد عليه ان وجود المنشاء غير كاف لاجراء البرهان والا يلزم اجرائه في اجزاء الجسم المتناهي الموجودة بوجوده لانها ايضا غير متناهية بالقوة عند الحكماء وعند الجريان يكون متناهية بالقوة فيرجع الى مذهب الشهرستاني وهو باطل عندهم فلا بد لاجرائه من وجود الغير المتناهي بنفسه اما جريانه في الجسم الغير المتناهي ليس باعتبار انه منشأ للاجزائه بل لانه موجود بنفسه فيجري ذلك فيه حقيقة لا فيها فتامل ثم لا يخفى عليك ان هذا البيان يجري في اعدام المعدودات ايضا اذ الزيادة والنقصان كما يعرضان للاعداد بالذات لكونهما من عوارض الكم حقيقة كذلك يعرضان للمعدودات بواسطة عروضها للاعداد وهذا القدر كاف لاجراء براهين ابطال التسلسل لان مناط اجرائها على تعين المراتب وهو حاصل فيها وانما خص المصنف رح بالعدد لاتصافه بالاقلية والاكثرية بالذات وترك المعدودات مقايسة عليه فحينئذ كما ان الاكثر بالذات مستلزم للاقل بالذات كذا الاكثر بالعرض مستلزم للاقل بالعرض وكما ان عدم الاقل بالذات مستلزم لعدم الاكثر بالذات كذا عدم الاقل بالعرض مستلزم لعدم الاكثر بالعرض هو مجموع المعدودات من حيث هو مجموع فعلى هذا لا يتوهم انه اذا فرض انتفاء زيد مثلا يلزم منه انتفاء الناس جملة بناء على استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر وهو باطل بالضرورة لان المجموع الذي فرض تركيبه من زيد وان لم يبق من حيث هو مجموع لكن لا يلزم برفع المجموع رفع جميع اجزائه حتى يلزم انتفاء كل واحد واحد من الناس فلا يرد وحينئذ ان الامر الزائل لا ينحصر في العدد فيجوز ان يكون الادراك زوال امر آخر غير العدد فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها ولا من جهة اعدامها المتاخرة لعدم تحقق العدد والاكثر والاقل في هذه الامور **قال المصنف العلامة**

رح فتبين بهذا ان العلم تحصيل لا ازالة ولا كون العلم تحصيلا لا ازالة هو من الامور اللتي نجدها في انفسنا ولا نحتاج فيها الى بيان والامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه وهو العلم به دون العلم باعداه وذلك هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل ويجب ان يكون هذا العلم اعم من ان يكون مطابقا لما في نفس الامر وغير مطابق او جازما او غير جازم فيشتمل جميع التصورات والتصديقات اذ المنطق انما يبحث فيه عن المعاني الكلية الشاملة دون الصناعات الخمس **قوله** فتبين بهذا الخ واي فتبين بان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة بان يقال ان هذا العلم مطابق للواقع وذلك غير مطابق له والازالة لا تتصف بها لانها زوال محض غير صالح للاتصاف لشيء حاصلا فلا يكون علما فتأمل ويرد انا نأمل ما بينه في الحاشية بقوله توجيهه ان العلم على تقدير كونه ازالة ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما انه اذا كان تحصيل الصورة ليس نفس التحصيل والحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث انه حاصل يتصف بالمطابقة معه مع قطع النظر عن كونه حاصلا فكذا الزائل من حيث انه زائل متصف بالمطابقة معه مع قطع النظر عن كونه زائلا انتهى انت تعلم انه لا يصلح لكونه علما لانه معدوم محض غير قائم بموضوع ولا منتزع عنه حتى تتصف النفس به فضلا عن المطابقة وصدق المشتق الى العالم مع انتفاء المبدء ممنوع **قوله** ولان كون العلم تحصيلا الخ لا استدلال عليه لا ينافي كونه من الامور الوجدانية ولا يوجب النظرية اذ النظري هو ما يتوقف على النظر لا ما يحصل بالنظر والفرق واضح لان الحاصل لشيء قد يوجد بدونه بخلاف المتوقف عليه كما اشار اليه في الحاشية بقوله التوقف على النظر غير الحصول به سواء كان التوقف بمعنى الترتب او بمعنى لولاه لامتنع لان ما يحصل لشيء لا يلزم ان يترتب عليه او يمتنع بدونه انتهى وليس المراد بالدليل ههنا ما يتوقف عليه حتى يرد ان البديهي لا يفتقر الى الاستدلال لان المراد به ما هو اعم منه ومن التنبيه على طريق عموم المجاز **قوله** لما سبق اي والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وذلك لان الحاصل الواحد ليس له الا حصول

واحد لما مر من ان المعاني المصدرية لا تتعدد الا بتعدد المنسوب اليه وهو ههنا منتف وكذا يلزم العينية اذا
كان العلم عبارة عن الحاصل كما بين في الحاشية بقوله هذا البيان على تقدير ان يكون العلم عين الحاصل الخ
ضروري اذ يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان يكون الحاصل بعد هذا هو الحاصل بحصول آخر والعلم بذلك هو
هذا الحاصل بحصول آخر انتهى ووجه جريان البيان ان تعدد الحصول يستدعي تعدد الحاصل فعند كونه
واحدا لا يكون الحصول متعددا او بوجه آخر لو كان الحاصل عند العلم بهذا عين الحاصل عند العلم بذلك بانه ان
تعلق الحصول الثاني بما تعلق به الحصول الاول سابقا بلا تخلل العدم بين الحصولين يلزم تحصيل الحاصل غير
التحصيل الاول وان تخلل العدم فيلزم اعادة المعدوم وان لم يكن بين الحصولين تقدم وتأخر فيلزم اجتماعهما
حدوثا وهو باطل لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين وان كان الحصول الحادث عند العلم
بهذا عين الحصول الحادث عند العلم بذلك فيلزم استواء حال العلم وما قبله لان الحاصل وكذا الحصول في
العلمين واحد واللوازم باطلة فعينية الحاصل عند العلمين باطل بالضرورة فاستقم **قوله** فيلزم ان يكون الخ
فان قلت ان كون العلم بحصول امر لا يستوجب ان يكون في ذلك الامر موجودا قائما بالنفس متصفا بالمطابقة
وعدم المطابقة اذ يجوز ان يكون ذلك الامر العقلي مما لا يجري فيه المطابقة واللامطابقة كالاضافة بين
العالم والمعلوم على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني فيه ان ذلك الانتساب افتراء
على المتكلمين وما عرفوا العلم الا بانه صفة ذات اضافة ينكشف بها المعلوم القول بالاضافة انما صدر من
الامام الرازي الزاما على الفلاسفة حيث قال ان دليلكم انما يدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني
علما فانه لم لا يجوز ان يكون اضافة قلت تفريع المصنف مع ملاحظة مقدمة مطوية وهي ان العلم متصف
بالمطابقة واللامطابقة كما يشهد به الضرورة اذ لو لم يكن بملاحظتها فبطلان اللازم لا يستوجب ان
يكون العلم بحصول صورة بل يجوز ان يكون بحصول شيء آخر فيلزم بعد المقدمة ان يكون لكل معلوم امر مطابق
له هو الصورة المساوية للمعلوم هذا فيه انه ان اراد بالمطابقة بين العلم والمعلوم المطابقة بحسب الماهية فممنوع

وشهادة الوجدان في محل النزاع غير مسموعة ولو اراد بها المطابقة بحسب الكشف بحيث لا ينكشف
المعلوم الا به فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون في تلك المطابق الصورة المساوية للمعلوم بحسب الماهية لجواز ان يكون
ذلك امرا آخر مخالفا له بالحقيقة ويكون له نسبة خاصة الى المعلوم بان ينكشف به دون غيره لكن لقايل
ان يقول فحينئذ لا حاجة الى ما ذكر من المقدمات في ابطال الازالة بل يكفي ان يقال ان العلم يتصف بالمطابقة
واللامطابقة وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما فتدبر قال في الحاشية هذا اشارة الى انه يمكن ان يقال
العلم على تقدير ان يكون بزوال العرائض يتصف بهما كما مر بيانه في حاشية الحاشية ولما كان المتصف بهما
منحصرا في الامر الحاصل والامر الزايل ذكر المصنف رحمه الله تلك المقدمات في نفي كونه امرا زايلا انتهى
تدبر ما فيه فتفتش قد يقال في الجواب عن قوله فان قلت ان العلم ليس نسبة بين العالم والمعلوم لان تحقق النسبة
فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد له من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
فلا حاجة الى التزام كون العلم نسبة فاذن يكون للمعلوم نحو من الثبوت في القوة المدركة يبقى العلم ببقائه
وينتفي بانتفائه ولا يتوقف على وجوده في الخارج لبداهة عدم تغير العلم بانتفاء المعلوم عن الخارج اعترض
عليه بانه يجوز ان يتحقق ذلك المعلوم في بعض المدارك العالية هي مدارك العقول المجردة والا ... معلوم
وهذا التحقق كاف لتعلق الاضافة فلا يلزم على تقدير عدم وجود المعلوم في الخارج وجوده في الذهن وانت
خبير بان الاشياء المدركة لنا الخارجة عن اذهاننا لو عدمت في الخارج لا يتغير علمنا بها كما يحكم به البداهة
فلو كان العلم موقوفا على وجود الاشياء في الاذهان العالية يلزم انتفائه بانتفاء المعلوم من تلك الاذهان
لضرورة انتفاء العلم بانتفاء المعلوم واذا لم يكن كذلك فلذلك النحو من التحقق ليس كافيا فيجب وجوده
في اذهاننا وبهذا اثبت ما ذهب اليه المحققون من ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية قال في الحاشية
وبيانه ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان يتحقق المعلوم عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا بالاشياء
الغائبة عنا لا يزول حين زوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات هي الصورة الموجودة في الذهن

لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم انها معلومة بالذات من حيث هي لا من حيث انها مكتنفة
بالعوارض الذهنية والا لا يحتاج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره وبهذا يظهر ان ما سبق الى
بعض الاذهان من ان العلم الحضوري علم بالذات لكون معلومه اي الصورة الذهنية معلوما بالذات
والعلم الحصولي علم بالعرض لكون معلومه اي الشيء الخارجي معلوما بالعرض ليس بشيء نشاء من اهمال هذه الدقيقة
واشتباه احد العلمين المتغايرين بالآخر لان ههنا علمين الاول علم يتعلق بالماهية من حيث هي مع قطع النظر
عن العوارض الذهنية والخارجية بالذات وبالماهية من حيث انها معروضة للعوارض الخارجية بالعرض
وهذا العلم علم حصولي لانه ليس الا بحصول صورة الشيء في العقل والثاني علم متعلق بالعلم الاول الذي
هو العلم القائم بنا مبدأ الانكشاف فينا وذلك العلم علم حضوري لان علم النفس بذاتها وصفاتها علم
حضوري كما تقرر في موضعه فافهم انتهى فتامل فان للمناقشة فيه اي في الملازمة المذكورة مجالا
لما قال في الحاشية لقائل ان يقول المدارك العالية مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الاشياء
الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها يلزم انتفاء المعلول ذهنا وخارجا فما يدريك لعل هذا من بداهة
الوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح مثلا مقدم على بعثة موسى عليهما السلام ولو لم يكن فلك
ولا حركة ثم انه منسوب الى بداهة الوهم لما دل البرهان على خلافه انتهى ولما قيل من ان عدم
الاشياء عن الاذهان العالية محال والمحال يجوز ان يكون مستلزما لمحال آخر هو عدم تغير العلم **قوله**

وذلك هو المراد بحصول صورة الخ فالمراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة اذ المطابقة انما هي متحققة
فيها لان الحصول بمعنى مصدري لا يصلح للاتصاف بها وهذا يدل على ان مورد القسمة في التصور والتصديق
هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة لا حصول الصورة كما حققناه سابقا ولان مورد القسمة انما يكون
ما له دخل في الاكتساب وما هو الا الصورة الحاصلة لان الحصول غير صالح له فلا يتعلق به الغرض العلمي **قوله**

ويجب ان يكون الخ انما لم يعمم العلم بحيث يشمل التصور ايضا كما يدل عليه قوله جازما او غير جازم لان

شمول العلم لها ظاهر لا يحتاج الى التصريح بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة فان
فيه خفاء لتوهم ان المراد من المطابقة المطابقة لما في نفس الامر فلذا صرح بشمولها وشموله للتصديقات
المطابقة والجازمة وان كان ظاهرا غير مفتقر الى التبيين لكن اوردها تبعا بواسطة مقابليهما لا اصالة حتى
يلزم الترجيح بلا مرجح **قال المصنف العلامة** رح واذا تقرر هذا فنقول فسر التصور بامور احدها بانه عبارة عن
حصول صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى والاعتبار مرادف للعلم وثانيها بانه عبارة عن حصول
صورة الشيء في العقل فقط وهو يحتمل لوجهين احدهما حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول
صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وهو بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثاني لانه جاز ان يكون مع الحكم و
اخص منه بالتفسير الاول لان الاول جاز ان يكون مع اعتبار الحكم وفسر التصديق بامور احدها بانه عبارة عن الحكم
ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلث تفسيرات احدها بانه عبارة عن انتساب امر الى آخر ايجابا
او سلبا وثانيها بانه عبارة عن نفس النسبة لا عن الانتساب لان الانتساب فعل والعلم انفعال **قوله** فسر التصور الخ
التصور بالتفسير الاول اعني مطلق حصول صورة الشيء في العقل من غير اعتبار امر زائد كان في صراحة العموم
بحيث حصة الاطلاق حتى يتعلق بكل شيء من الاشياء اللتي يمكن حصولها في الذهن ويصدق على نفسه
ونقيضه بالحمل العرضي لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون الموجودات
الخارجية فمفهوم الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما يصدق على الحقائق الاخر كالحيوان الناطق
ويقال الحيوان الناطق صورة حاصلة من الانسان بالحمل العرضي كذلك اذا اعتبرت الصورة العقلية
للمفهوم المذكور فيكون ايضا حقيقة من الحقائق وينتزع من نفسها انها صورة حاصلة ويصدق ذلك
المفهوم عليها وكذا مفهوم رفع الصورة الحاصلة اذا حصل في العقل وعد حقيقة من الحقائق وينتزع عنه
صورة حاصلة ويكون صادقا عليه والتصور بالتفسيرين الاخيرين اي حصول الصورة مع اعتبار
عدم الحكم وعدم اعتبار الحكم وان كان يتعلق بكل شيء على ما ذهب اليه المحققون ولهذا قيل لا حجر في التصورات

لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير بل يصدق على بعضها كما يظهر عن سياق عبارة الحاشية الآتية مع انه ليس تقدير من التقادير صادقا على نفسها ونقيضها بهذا المعنى وتقادير عدم الصدق ما اشار اليها في الحاشية بقوله عدم الصدق اما على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم وبعدم اعتباره ونقيضها مع الحكم واعتباره انتهى **قوله** مرادف للعلم اي العلم الذي هو مورد القسمة هو الحصولي لا العلم المعبر عنه بالحاضر عند المدرك الشامل للحضوري والحصولي **قوله** هو محتمل للوجهين وهو غير محتمل للوجهين الاخيرين اي حصول صورة الشي مع عدم اعتبار الحكم وعدمه حصول صورة الشي مع عدم اعتبار عدم الحكم اما الاول فلانه في مرتبة الاطلاق لعدم اعتبار الحكم وعدمه فيها فلا يكون مناسبا للساذجة المقيدة واما الثاني فلانه غير ملايم لكونه قسيما للحكم ومقابلا له للاستلزام بينهما هذا توضيح قوله لعدم ملايمتهما للساذجة ومقابلة الحكم **قوله** وهو بهذا التفسير لا يخفي عليك انه بين النسبة بين الوجهين المحتملين للتفسير الثاني هما اعتبار عدم الحكم وعدم اعتبار الحكم وبين التفسيرين للتصور بحسب المفهوم بان الوجه الثاني من الوجهين اعم من الوجه الاول لان الوجه الثاني يجوز ان يكون معه حكم بدون اعتباره بخلاف الوجه الاول فان الحكم مسلوب عنه لا يتصور ان يكون معه والتصور بالتفسير الاول اي حصول صورة الشي في العقل اعم من الوجه الاول من التفسير الثاني لانه مطلق والوجه الاول مقيد ويوجد المطلق في المقيد ولا عكس ومن الوجه الثاني منه لانه بسبب اطلاقه يصلح ان يكون معه اعتبار الحكم بخلاف الوجه الثاني فانه مقيد بعدم الاعتبار ويظهر منه بحسب الصدق ايضا نسبة العموم وذلك غير ظاهر لانه لا يوجد فرد من افراد العلم يصدق عليه الوجه الثاني دون الاول لان العلم التصديقي لا يمكن فيه اعتبار عدم الحكم ولا عدم اعتباره وفي غيره يمكن كل منهما الا ان يقال ان المراد منه انه يظهر منه بحسب الصدق ايضا نسبة ما وان كانت غير العموم بعد الالتفات الى المقدمات الخارجية واشار الى ذلك في الحاشية بقوله فيه انه لم يفهم من تبيين النسبة بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله ايضا اللهم الا ان يقال لما

[illegible]

بين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج نسبة بينهما بحسب الصدق انتهى **قوله** احدها بانه عبارة
عن الحكم اه اعلم ان الحكم يطلق بالاشتراك الصناعي على اربعة معان لا بالحقيقة والمجاز لان كلا
منها سواسية في الاستعمال الاول جزء القضية اي وقوع النسبة اولا وقوعها والثاني المحكوم
به والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط احد المعنيين بالآخر او سلب الربط والرابع التصديق
على مذهب البعض من الحكماء **قوله** فسر الحكم اه الحكم انما هو بالتفسير الاول هو انتساب امر الى آخر
ايجابا او سلبا على الحقيقة اللغوية وبالتفسيرين الاخرين هما نفس النسبة وتعقل النفس بانها واقعة
او ليست بواقعة على المجاز اللغوي والا فهما شايعان في استعمال اهل الصناعة ثم لا يخفى ان
الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع حيث قال الحكم وايقاع
النسبة والاسناد كلها عبارات والفاظ والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تاثير وفعل بل اذعان
وقبول للنسبة **قوله** وثانيها بانه عبارة عن نفس النسبة ايراد هذا التفسير في هذا المقام غير مناسب
لان الكلام في الحكم بمعنى التصديق لا الحكم بمعنى جزء القضية **قوله** لان الانتساب لا يخفى ما فيه فافهم
فيه اشارة الى ما قال في الحاشية لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد
بالنسبة هي من حيث انها موجودة في الذهن ولا شك انها حينئذ يصير علما وانفعالا وبهذه
العناية لا يتوجه ما اورد في الحاشية الاولى ان ايراد هذا التفسير الخ **انتهى** في قوله اللهم ايماء
الى ان النسبة من تلك الحيثية علم ايضا فيرجع الى التفسير الثالث هو تعقل النفس ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة **قوله** والعلم انفعال المذهب المنصور بالدلايل والبراهين في العلم انه من مقولة
الكيف كما تقرر في موضعه اعلم ان القائلين بالوجود الذهني قالوا ان العلم ليس بحاصل قبل حصول
الصورة في الذهن بالضرورة وعند الحصول فيه توجد ثلثة امور الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها
والاضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم فذهب المحققون من الحكماء الى ان العلم هو الاول فيكون

من مقولة الكيف ومال البعض منهم الى الثانی فهو من مقولة الانفعال وجوز البعض من المتکلمین کالامام الرازی

الثالث فیکون من مقولة الاضافة واستدل الناصرون للمذهب الاول بان الصورة موصوفة بالمطابقة

واللامطابقة والانفعال والاضافة لا یوصفان بهما فلا یکونان علما وایضا ان العلم عبارة عما هو

منشأ للانکشاف والانکشاف تابع للصورة کتبعیة الضوء للشمس والقبول من لوازمه کالتمیز والقیام بالذهن

ولوازم الشیء لا تکون داخلة تحت حده وان کانت حاصلة معه فلا یکون له دخل فی الانکشاف وکذا

الاضافة من الامور الانتزاعیة اللتی انما تحصل بعد الانتزاع والانکشاف یحصل بمجرد الصورة ولا یفتقر

الی انتزاع امر من الامور فالعلم لا یکون الا الصورة الحاصلة اللتی هی من مقولة الکیف ولذا اول المحشی

المدقق رحمه الله عبارة المصنف رح وقال ولعله اراد ان العلم حاصل بالانفعال هو قبول الذهن للصورة

لانه من مقولة الانفعال وظاهر ان الحصول بالانفعال غیر مناف لدخوله تحت الکیف لان الانفعال

من لوازم الصورة الحاصلة اللتی هی منشاء الانکشاف لیس له دخل فیه حتی یلزم الترکیب من المقولتین

فتدبر اعلم ان ههنا اشکالا مشهورا اورده الشیخ فی الهیات الشفاء واجاب عنه حیث قال القائل

ان یقول العلم هو المکتسب من صور الموجودات العینیة مجردة عن موادها وتلک الصور صور جواهر واعراض

فان کانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر کیف تکون اعراضا فی الذهن فان الجوهر لذاته جوهر فماهیته

لا تکون فی موضوع البتة وماهیته محفوظة فی انحاء الوجودات سواء نسبت الی ادراک العقل لها او نسبت الی

الوجود الخارجی وانقلاب الماهیات ممنوع مع ان صور الجواهر الحاصلة فی الذی هو موضوعها یصدق

علیها حین حصولها فیه مفهوم العرض فهی اعراض مع ان الجوهر والعرض متنافیان لا یصدق احدهما علی الآخر

فنقول فی الجواب ان ماهیة الجوهر جوهر بمعنی انه الموجود فی الاعیان لا فی موضوع وهذه الصفة موجودة

لماهیة الجواهر المعقولة فانها ماهیة شانها ان تکون موجودة فی الاعیان لا فی موضوع قال فی الشفاء المراد

ههنا بالاعیان الاعیان اللتی اذا حصلت فیها الجواهر صدرت عنها افاعیلها واحکامها فلا یرد ان

العقل الخ من الاعيان ولا يصدق حينئذ انها موجودة فى الاعيان لا فى موضوع اى ان هذه الماهية

هى معقولة عن امر وجوده فى الاعيان بان يكون لا فى موضوع واما وجوده فى العقل بهذه الصفة اى

لا فى موضوع فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر اى ليس حد الجوهر انه فى العقل لا فى موضوع بل حده انه

سواء كان فى العقل اولم يكن فان وجوده فى الاعيان ليس فى موضوع فحينئذ لا يصدق عليه تعريف العرض

حتى يلزم المنافات نعم لو كان معناه انه مطلقا لا فى موضوع فيلزم المنافات البتة وليس كذلك

فيصدق على الصورة الذهنية للجوهر انه بالفعل فى موضوع بوجوده الذهنى ولا فى موضوع بوجوده الخارجى

ولا يخفى عليك ان القول بعرضية الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض فى المقولات التسع لان المقولات

اجناس عالية متباينة بالذات غير صادقة احدهما على الآخر فالصورة الجوهرية لا يصدق عليها مقولة من

مقولات العرض والا لزم ان يكون لشيء واحد جنسان مع ان تعريف العرض صادق عليها فلو كان

ذلك العرض سوى الاعراض المنحصرة فى التسعة يبطل الحصر اللهم الا ان يكون مرادهم حصر الاعراض الموجودة

فى الخارج لا حصر مطلق الاعراض حتى يختل الحصر والحاصل ان الحصر بالنسبة الى الاعراض الخارجية لا بالنسبة الى

الاعراض مطلقا سواء كانت ذهنية او خارجية والصورة الجوهرية انما هى من الاعراض الذهنية لا من الخارجية التى هى المقولات قال فى الحاشية

قوله اللهم اشارة الى ان الجواب غير تام وذلك لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست

موجودة فى الخارج والصواب فى الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى نفس الامر والموجود فيها

ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث هى كل منهما مندرجة فى مقولة الاولى فى مقولة

الكيف والثانية فى مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها كما سينكشف لك عنه غطاءه واما الحقيقة

الحاصلة فى الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون

كل منهما داخلا اى المركب من العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود فى

نفس الامر كما لا يخفى على من له ادنى مسكة هذا كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام يأتى بعد ذلك لم نذكره

واوردنا الجواب الغير المرضي واشرنا الى عدم الارتضاء انتهى ولك ان تقول في اتمام الجواب
ان المراد بالاعراض الموجودة في الخارج اعراض لو وجدت في الخارج لكانت في موضوع فحينئذ
لا ينتقض بالاضافة لانها لو وجدت في الخارج لكانت عرضا البتة بخلاف الصورة الجوهرية
فانها لا تكون عرضا بل تكون جوهرا وما قال ان الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث الاكتناف من
الاعتبارات الذهنية فهو ممنوع اذ لا مانع من كونه من الموجودات النفس الامرية اذا كان التقييد
في اللحاظ فقط كما هو شان مرتبة العلم نعم الحقيقة الحاصلة فيه من حيث الاكتناف بان يكون التقييد
فقط او مع القيد داخلا في المعنون اعتبارية البتة لتركبها من الامر الاعتباري الذي هو التقييد وليس
للمانع ان يلتزم هذين الاعتبارين بل له ان يختار الاعتبار الاول فلا اندفاع لهذا الاشكال الا بمنع
الانحصار ان كان ممكنا او بما اشرنا اليه في اتمام الجواب وما اورد على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة بانهما
من مقولة الكيف وليستا موجودتين في الخارج مع ان كونهما من الكيف يستدعي كونهما من الموجودات
الخارجية فمدفوع لان الوحدة ليس من الموجودات الخارجية حتى تكون كيفا اذ كونها مقولة الكيف
متفرع على الوجود الخارجي وليس الامر بالعكس كما زعم الناقض فلا تكون كيفا بل هي امر انتزاعي
والنقطة من مقولة الكيف وموجودة في الخارج كما صرح به الفارابي في التعليقات حيث قال النقطة
كيفية في الخط عارضة له في الخارج وهو مثل التربيع الذي هو موجود في الخارج بوجود المربع لانها طرف
للخط المتناهي الموجود في الخارج فتكون موجودة بوجوده فلا اشكال ثم ههنا اشكال آخر وهو ان
العلم من الكيفيات النفسانية فيكون مندرجا تحت مقولة الكيف والا كان حصول الاشياء بانفسها
واتحاد العلم والمعلوم بالذات وكون ماهية الشيء معلوما بالعلم الحصولي من مسلماتكم فيلزم ان يكون الشيء
الواحد جوهرا وكيفا مندرجا تحتهما بالذات مع انهما مقولتان (٢) وصدقهما على شيء واحد ممتنع لان
المقولات اجناس عالية متباينة لا يمكن اندراج الداخل تحت واحدة منها تحت الاخرى والا

يلزم تعدد الاجناس لشيء واحد في مرتبة واحدة وهو محال فللمجيب ان يمنع [illegible] في سلسلة التي ذكرها
ان استطاع والا فالجواب عنه عسير وقد اجاب عن الاشكالين بعض المتاخرين سمي العلامة على القوشجي
في شرح التجريد بالفرق بين القيام والحصول ومنع الاتحاد بين العلم والمعلوم بالذات بان ما هو جوهر
معلوم وحاصل في الذهن غير مكتنف بالعوارض الذهنية متحد مع العين الخارجي بحسب الجوهرية وموجودية
كوجود الشيء في الزمان من دون حلول وما هو عرض وكيف علم قايم بالذهن ومكتنف بالعوارض
الذهنية مغاير بالماهية للعين الخارجي وموجود في الخارج مرتبة عليه الاثار كما يترتب على ما هو الموجود
في الخارج عن انتساعه فما هو جوهر معلوم وصورة للجوهر وما هو عرض علم وكيف فلا اتحاد بينهما حتى يلزم
صدق المقولتين المتبائنتين على شيء واحد والقول بالاتحاد الواقع في كلامهم محمول على الاتحاد بين
الامر الحاصل والعين الخارجي لانه قد يطلق العلم على الامر الحاصل في الذهن مجازا كما يطلق المعلوم
على العين الخارجي كذلك والحاصل ان حكمهم بالاتحاد ليس الا في العلم والمعلوم المجازيين لا الحقيقيين
حتى يكون ذلك التحقيق مخالفا لمذهبهم هذا حاصله كما يظهر بالتامل الصادق ان القايم بالذهن
شبح المعلوم ومثاله لا عينه والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه فهو جمع بين المذهبين وذلك مخالف
لمذهب الحكماء غير صالح لتوجيه كلامهم قال في الحاشية لا شك ان القايم بالذهن لما كان علما يجب
ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان يكون مغايرة له او متحدة معه والثاني باطل والا يعود
الاشكال ويرجع الى السفسطة الثنوية في الحاصل في الذهن فتعين الاول فالقايم بالذهن شبح
المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفسه حقيقة واما تسمية احدهما بالقايم والآخر بالحاصل فليس بمعتقد
كما لا يخفى انتهى وانت تعلم ان تسمية احدهما بالقايم والآخر بالحاصل ليست مجرد تسمية بل مفيدة لازاحة
الشكوك بانكاره لحلول الصورة في الذهن منها ما اورده المتكلمون على القائلين بالوجود الذهني
بانه لو حصلت الاشياء بانفسها في الذهن يلزم من قيام السواد به ان يكون اسود ومن قيام الحرارة ان يكون

حارا وازاحه بهذا التحقيق بان ماهو حاصل بنفسه ليس بقايم بالذهن وحال فيه حتى يلزم ما الزمتم

وماهو قايم به ووصف له حقيقة علمية مغايرة للصورة وشبح لها لاعينها وانت تعلم انه قول بلا دليل

مع انه مقدمة نظرية لابد لها منه وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق يقتضي بامتناع ذلك

بان يقال انا لانعني بالعلم الا ماهو منشاء الانكشاف ولاشك ان الصورة الحاصلة في الذهن

كافية للانكشاف كما يشهد به الحدس الصايب فمنشاء الانكشاف هو الصورة الحاصلة فلو فرض

ان يكون القايم بالذهن ايضا منشاء للانكشاف يلزم حصول الحاصل بالصورة وهو باطل لايذهب

عليك ان كفاية الصورة للانكشاف انما يتم لو كان المجيب قايلا باتحاد العلم والمعلوم بالذات

ولم يكن حصول الصورة في النفس كحصول الشيء في الزمان لانها مالم تكن صفة للنفس لاتكون صالحة

للمنشائية واما على تقدير الانكار لحلول الصورة في النفس واتحادها مع العلم والقول بان العلم حالة

مغايرة للصورة فكيف يسلم منشائيتها بل له ان يقول ان تلك الحالة منشاء وجود الصورة لئلا يلزم

تميز ماليس لشيء على انه يلزم على تقدير كون الصورة منشاء للانكشاف ان يكون تلك الصورة علما او عرضا

وكيفا كما تفطنت فعاد الاشكال هذا ابناء الفاسد على الفاسد لان المنكر لحلولها وقيامها بالذهن

لايسلم كونها صالحة للمنشائية حتى تكون عرضا وكيفا فتدبر واجاب عنهما بعضهم هو السيد صدر الدين

المعاصر للعلامة الدواني في الحواشي الجديدة لشرح التجريد بمنع جوهرية صور الجواهر بان الجوهر بعد ماوجد

في الذهن يصير عرضا وكيفا بانقلاب الحقيقة الجوهرية الى الحقيقة العرضية بناء على ان مرتبة الماهية متأخرة

عن مرتبة الوجود وتابعة لها اذ المعدوم الصرف ليس له ماهية وليس هو شيئا من الاشياء فالشيء بعد

موجودا او لا ثم يصير ماهية ويكون اختلافها باختلاف الوجود فالشيء بوجوده الخارجي يكون جوهرا

وبوجوده الذهني يصير عرضا وكيفا ولا استحالة فيه وانما المحال جوهرية الماهية في محل واحد ماهية

اخرى وذلك غير لازم لاختلاف نحو تحقق الذهني والخارجي ولا حاجة لهذا الانقلاب الى مادة

مشترکة وانما لابد منهما فی انقلاب المادة من صورة او هیئة الی اخری کانقلاب الماء هواء او بالعکس
ولا یخفی علیک ان هذا المذهب خارج عن مسلک العقل ضرورة ان الماهیة وذاتیاتها لا تختلف باختلاف
الظروف وانحاء الوجود الذهنی والخارجی بل تکون باقیة کما کانت والعقل یعد قلب الماهیة من الممتنعات
کیف واذا انقلبت کان فی الذهن ماهیة وفی الخارج ماهیة اخری فمن ای سبب یقال ان هذه الماهیة
هی الماهیة الخارجیة التی انقلبت الیها من دون شرکة بینهما وهل هذا الا کان یقال الفرس هو الانسان
المنقلب وذلک سفسطة وتقدم الوجود علی الماهیة بعد تسلیمه لا یصحح ذلک الانقلاب فان العارض لماهیة انما
یعرض لها مقدما کان او موخرا علی ان القائل بعد حصول الانقلاب اما ان یقول بانتفاء الجوهریة او ببقائها
فعلی الاول یرجع قوله هذا الی القول بحصول الشبح والمثال مع ان دلائل اثبات الوجود الذهنی دالة علی
ان الموجود فی الذهن عین الموجود الخارجی لا شیء آخر وعلی الثانی یعود الاشکال المذکور وما قال ان مرتبة
الوجود مقدمة علی مرتبة الماهیة فهو ایضا باطل لان مرتبة الماهیة مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العوارض
ولا شک ان مرتبة المعروض مقدمة علی مرتبة العوارض اذ لا یتصور تحققها الا فیها کما فی الحاشیة لعلک تقول
اذا کان مرتبة المعروض مقدمة علی مرتبة العارض لا یکون وجود العارض فی مرتبة المعروض بالضرورة
فیکون عدمه فی تلک المرتبة والا لزم ارتفاع النقیضین فیها مع انه ایضا من العوارض حال کونه مضافا
الی العوارض فنقول العدم الذی هو من العوارض هو العدم بمعنی السلب العدولی والعدم الذی هو نقیض الوجود
هو العدم بمعنی السلب البسیط وایضا ارتفاع النقیضین المستحیل انما هو ارتفاع النقیضین فی نفس الامر واللازم
ههنا ارتفاعهما فی المرتبة وهو لیس بمستحیل لانه یرجع الی ارتفاع المرتبة عن النقیضین مثلا ارتفاع وجود المعلول
وعدمه فی مرتبة العلة یرجع الی ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعن عدمه وهذا کما تری لیس بمحال والتحقیق
المقام ان نقیض الوجود فی المرتبة سلب الوجود فیها علی طریق نفی المقید لا سلب الوجود المتحقق ذلک السلب
فیها اعنی النفی المقید فالقول بان الوجود لیس فی المرتبة هو بعینه قول بتحقق نقیض الوجود فیها علی الطریق المذکور

فمن قال بارتفاع النقيضين في المرتبة يقول تحقق احدهما فيها من حيث لا يدريه مع ان استحالة سلب النقيضين
ليس بخصوصية ظرف دون ظرف بل هو محال في نفسه في اي ظرف كان كما يشهد به الفطرة السليمة كيف
وارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ظرف اذ يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي
الوجود عنه ويتحقق سلب سلب الوجود فيه عند نفي السلب عنه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى
سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه احد معنيي العدم بالمعنى الآخر لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي
المقيد لا السلب الثابت والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلبها
عنه هو بعينه انسداد ضرورة امتناع خلو الوجود والعدم عن ان يكون له امر ان لا يكون له ذلك الامر فسلب وجود
المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها انتهى قوله فنقول العدم
الذاه حاصل الجواب ان العدم الذي هو نقيض الوجود فهو سلب محض لا يصلح للعروض وما هو صالح له فهو سلب
ثابت وليس بنقيض فلا يلزم عن تعرية مرتبة المعروض عن العارض ارتفاع النقيضين قوله وايضا ارتفاع الخ
جواب ثان حاصله ان ارتفاع النقيضين في مرتبة الماهية يرجع الى سلب الماهية عنهما وهو ليس بمحال وانما
المحال ارتفاع النقيضين في الواقع لان الواقع ظرف حقيقي للوجود والعدم وانتفاء احدهما عنه مستلزم
لتحقق الآخر فيه بخلاف المرتبة فانها ليست ظرفا حقيقيا لهما حتى يمتنع الارتفاع كما ان ارتفاع وجود المعلول
وعدمه في مرتبة العلة راجع الى سلب العلة عنهما وليس ذلك بمستلزم لتخلف المعلول عن العلة نعم وجود العلة في
ظرف لم يوجد المعلول فيه محال لامتناع التخلف قوله وتحقيق المقام اه هذا رد للجواب الثاني وتأييد للاول
حاصله ان نقيض الوجود العارض في مرتبة المعروض ليس النفي المقيد الذي هو سلب الوجود المتحقق في تلك المرتبة حتى
يرجع الارتفاع الى ارتفاع امر بل نقيضه ليس الا سلب المقيد وهو سلب الوجود فيها ومن المعلوم انهما غير صالحين
للارتفاع فمن جوز ارتفاعهما فقد اعترف بتحقق احدهما من غير شعور لانه اذا قيل ان الوجود ليس في المرتبة فقد تحقق
نقيض الوجود فيها هو سلب المقيد مع ان القول بعدم استحالة الارتفاع في المرتبة ممنوع لضرورة استحالة

مطلقا فی ای ظرف کان کیف وارتفاع النقیضین مستلزم لاجتماعهما والاجتماع مطلقا محال ولیس
فیه خصوصیة ظرف دون ظرف فالارتفاع ایضا کذلک قوله واما التمسک اه حاصله ان المجیب قد اشتبه
علیه حیث اخذ العدم المقید وحکم بارتفاع المرتبة عنهما ولیس کلامنا فیه لان العدم المقید لیس بنقیض للوجود
المقید وانما النقیض عدم المقید فح لا رجوع الی ارتفاع المرتبة عنهما بل ذلک راجع الی ارتفاع المرتبة عن احد
النقیضین وعدم ارتفاعهما عنه وذلک محال بالضرورة والقول الفیصل ان النقیضین ان اراد بهما قضیتین
احدیهما موجبة والاخری سالبة کما هو المتبادر فلا شک فی استحالة ارتفاعهما وان اخذ النقیضین العدولیین
فلا باس بارتفاعهما عن المرتبة لان عند عدم الموضوع الوجود وثبوت سلب الوجود کلاهما مرتفعان الا تری ان
زید المعدوم کما لا یثبت له الکاتب لا یثبت له اللاکاتب ویکون حاصل قول المجیب علی اختیار الشق الثانی
ان اللازم من القول بتعریة مرتبة المعروض عن العوارض هو ارتفاع ثبوت الوجود وثبوت سلب الوجود عنه
وهو لیس بمحال لان عند سلب المرتبة کلا منهما غیر ثابتین لها والمحال الذی هو ارتفاع ثبوت الوجود وسلبه سلبا محضا
لیس بلازم لان ذلک السلب لیس من العوارض حتی یلزم من کون ذلک العدم فی مرتبة المعروض الخلف ولیس الجواب
الثانی جوابا مستقلا حتی یرد ما اورده المحشی المدقق رح بل المجیب انما اجاب بالجواب الاول بتقریر آخر فتدبر

فان قلت التقدم عند القوم منحصر فی التقدمات الخمس المشهورة وتقدم المعروض علی العارض لیس شیئا منها فلا
یکون مقدما علی العارض اما التقدم بالزمان والتقدم بالشرف فظاهر لان التقدم بالزمان عبارة عما لا یجتمع المتقدم
مع المتاخر فی زمان ولا شک ان هذا التقدم غیر متحقق فی المعروض والا یلزم خلاف المفروض لان تقدم المعروض
یقتضی ان لا یوجد عارض ما فی مرتبة وجوده فی زمان متقدم لا یعری عن العارض والتقدم بالشرف ایضا منتف
ههنا لاستدعائه الوجود واما غیرهما فلان التقدم بالطبع تقدم بحسب الوجود لانه عبارة عما یتوقف وجود
علی وجوده توقفا ناقصا فهو انما یکون بین الشیء وعلته الناقصة ولیس تقدم المعروض علی العارض کذلک والا
یلزم التسلسل او الدور کما هو ظاهر والتقدم بالعلیة تقدم بحسب الوجوب وهذا التقدم من جهة العلاقة العقلیة

اللتی بین المستجمع لشرائط التاثیر و بین معلوله فظاہر ان المعروض لیس فاعلا مستقلا بالتاثیر و
التقدم بحسب الرتبة ما یصح فیه ان یکون المتقدم متاخرا و المتاخر متقدما و لا یصح تاخر المعروض عن
العارض قلت ہذا التقدم وراء تلک التقدمات الخمس کما صرح به المحقق الطوسی فی نقد التنزیل
وقد عبر الشیخ فی الہیات الشفاء عن ہذا التقدم بالتقدم بالذات و بعضہم عبر عنه بالتقدم
بالماہیة و القوم انما انحصر و التقدم الذی ہو بحسب الوجود و لیس ذلک التقدم کذلک بل بحسب نحو الذات
مع قطع النظر عن اعتبار الوجود و العدم وقد اجاب بعض المحققین ہو العلامة الدوانی عن کون العلم جوہرا
و کیفا بان عدہم العلم من مقولة الکیف لیس علی الحقیقة لان الجوہر و العرض من اقسام الموجود الخارجی
و الصورة العلمیة باعتبار کونہا علما لا یمکن ان تکون موجودة فی الخارج فتکون خارجة عن المقسم بل
علی طریق المسامحة و تشبیه الامور الذہنیة بالامور العینیة اللتی من الکیفیات الحقیقیة فی الافتقار الی
الموضوع و عدم انقسامہما مثل انقسام المقادیر و الامتدادات و عدم اقتضاء النسبة کسائر الکیفیات
فاطلق علیہا الکیف تشبیہا لہا بما ہو موجود فی الخارج کیفیة حقیقیة و ہذا کما تراہ خال عن التحصیل
لانہم ذکروا مقولة الکیف و قسموہا الی الکیفیات النفسانیة و عدوا منہا العلم و غیرہ فبعد تسلیم نوعیة
الاقسام المندرجة تحتہا القول باندراج البعض علی سبیل التحقیق و بعضہا علی طریق المسامحة لا یخلو
عن بعد و لبعید عن التحقیق لانه یوجب ان لا یکون صورة الکیف کیفا مع ان التحقیق حصول الاشیاء بانفسہا
ہذا و اجاب بعض الافاضل و ہو شمس الدین الخضری عن ذلک الاشکال بان العلم کیف بمعنی العرض
العام ہو اعم من المقولة اذ الکیف یطلق علی معنیین احدہما الذی ہو المقولة معناہ ماہیة اذا وجدت فی الخارج
کانت فی موضوع و لا یکون تعقلہا موقوفا علی تعقل الغیر و لا یکون فیہا اقتضاء انقسام المحل بانقسامہا
و لا اقتضاء النسبة و بہذا المعنی مباین للجوہر غیر صادق علی الصورة الجوہریة الحاصلة فی الذہن و ثانیہما
الکیف الذی ہو عرض عام و اعم من المقولة ہو بمعنی انه عرض موجود فی موضوع بحیث لا یکون تعقله موقوفا

على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وبهذا المعنى ليس مباينا لشئ من المقولات في الذهن فلا خفاء في صدقه على الصورة الجوهرية الحاصلة فيه ولا يخفى عليك ان ذلك الاطلاق لم يوجد في كلامهم وما ذكر الشيخ الا للعرض معنيين احدهما الموجود بالفعل في موضوع وثانيهما الممكن وجوده الخارجي ان يكون في موضوع ولا يلزم من انقسامه باحد المعنيين الى تسعة اقسام انقسامه الى الاقسام المذكورة بالمعنى الاخر ايضا وبعد التسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة في الذهن من الاضافة المخصوصة كابوة زيد مثلا اذ لا يصدق عليها الكيف بمعنى العرض العام ايضا لاقتضائها بنفس حقيقتها تقتضي النسبة فكيف يصدق عليها عدم اقتضائها اياها وكذلك الصورة الحاصلة من المقدار المتشخص كذراع من الجسم مثلا لا يمكن عليها صدقه لاستدعائه بالنظر الى ذاته القسمة فكيف يتصور فيه عدم استدعائها الا ان يتصرف في معناهما ويقال ان الاضافة عرض لا يعقل عروضه لموضوع في الخارج الا بمقايسته عروض عرض اخر لموضوع آخر فيه والكم عرض يقبل القسمة بالذات اذا فرض موجودا في الخارج ولا ينافي الاضافة والكم بهذا المعنى للكيف العرض العام لكن يرد عليه ان الشيخ عد العلم من مقولة الكيف فلا يصح حمله على الكيف بالمعنى الاخر فلا بد من القول بالمسامحة كما قال العلامة الدواني وحينئذ لا حاجة الى ابداء معنى آخر فافهم وانا اقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق في الجواب عن الاشكال الثاني ان الاشياء اذا حصلت في الاذهان فبعد حصولها فيها يحصل لها وصف وهو ليس بحاصل لها وقت كونها في الاعيان مغاير للصورة تغايرا ذاتيا الا ان المنكرين للوجود الذهني ايضا قائلون به ويسمونه الحالة الانجلائية متحدة معها اتحادا عرضيا ولذلك يحمل ذلك الوصف عليها فيقال مثلا الحقيقة الانسانية الحاصلة في الذهن انها صورة علمية وعلم ولا شك ان المحمول في تلك القضية ليس بنفس الموضوع وذاتيا له والا لكان محمولا عليه بتقدير كونه موجودا في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود الذهني والخارجي فلا يكون عين الذات ولا جزءا لها وانما يكون خارجا محمولا عليها وعلى هذا فهذا الحمل حمل عرضي مثل حمل الكاتب على الانسان

حملا عرضيا فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في الذهن عارض له بمعنى الخارج المحمول هو ليس الا من مقولة
الكيف لصدق رسم الكيف عليه وما وجد في الذهن من الصورة الحاصلة عرض لانه موجود في موضوع و حال
فيه و تابع للوجود الخارجي لانه متحد معه في الماهية النوعية فهو ان كان كيفا فذلك ايضا كيف وان كان
جوهرا فذلك ايضا جوهر و هكذا في سائر المقولات فالشيء الواحد لا يكون جوهرا و كيفا لان الجوهر هو الصورة
الحاصلة والكيف هو الوصف العارض المعبر عنه بالحالة الادراكية و اطلاق العلم على الحاصل في الذهن ليس
اطلاقا حقيقيا بل من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان فالعارض
ليس الا عرضا و من مقولة الكيف و المعروض ليس الا عرضا و تابعا للوجود الخارجي هذا و لقد اطنبنا الكلام
في هذا المقام اذ ههنا قد تحيرت الافهام و اختلف الاقوام و زلت الاقدام اورد على ذلك التحقيق ان
هذا الوصف اما وصف انتزاعي فلا يصلح لكونه علما و لا يصح عده من مقولة الكيف لانها امر عيني و اما انضمامي
فهو اما قائم بالصورة فيلزم كونها عالمة دون النفس و اما قائم بالنفس فمع انه لا يكون حينئذ من عوارض الصورة
كما زعم يوجد في النفس امران الصورة الحاصلة و هذا الوصف فهو بعينه مذهب العلامة القوشجي و حينئذ
يرد عليه الاشكالات الواردة عليه و لك ان تجيب باختيار الشق الثالث و تقول ان المحشي المدقق رح
مصرح بان هذا الوصف محمول على الصورة كحمل الكاتب على الانسان فيكون متحدا مع الصورة قائما بالنفس
في ضمن قيام الصورة بها اذ المحمول على الامر الحال حال في محله في ضمن قيام الحال كما صرح به الرئيس في الشفاء
ويكون له نسبة عرضية الى الصورة ايضا كنسبة عرض احد العارضين لشيء واحد الى الآخر مثل المتعجب
والضاحك بهذه العلاقة يحمل كل واحد منهما على الآخر حملا عرضيا و لا يرد عليه ما اورد على العلامة لان
جوابه مغاير لجوابه بوجهين احدهما ان العلامة انكر حلول الصورة و المحشي معترف به و ثانيهما ان العلامة قائل
بان الوصف موجود بوجود مغاير لوجود الصورة و المحشي قائل باتحاد وجودهما اتحادا عرضيا و ايضا يشكل
عليه ان ذلك الوصف ان كان محمولا على الصورة متحدا معها في الوجود كما قال فيرجع الاشكال الى ان الكيف

محمول على ہذا الوصف والوصف على الصورة فيلزم كون الصورة كيفا مع انها جوہر فلا معنى لكون العارض من مقولة الكيف والمعروض من ؛ باى مقولة كان و يجاب بان حمل الجوہر عليها حمل ذاتى وحمل الكيف حمل عرضى فلا استحالة فيہ بل ہو ظاہر لان حمل الوصف على الصورة ما كان الا حملا عرضيا فيكون حمل ذاتياته ايضا كذلك وليس الكيف مقولة بالنسبة الى كل ما يصدق ہو عليہ حتى يلزم استحالة اندراج شيئ واحد تحت جنسين بل مقولة وجنس بالنسبة الى كل ما يصدق عليہ صدقا ذاتيا الا ترى ان الجوہر صادق على فصول الجواہر صدقا عرضيا لا ذاتيا والا يلزم التسلسل فى الفصول والكيف صادق على فصول الكيفيات بذلك الحمل الا انہ لقايل ان يقول ذلك كان كافيا فى الجواب لا حاجة الى ابداء الوصف بان يقال ان صدق الكيف على الصورة صدق عرضى وصدق الجوہر عليها صدقا ذاتى وذلك دافع للاشكالين بالمرة وايضا نقول ان الكلام فى العلم الذى ہو منشأ للانكشاف وذلك الوصف ليس متحدا بالذات مع الصورة بان يكونا مع كونہما حقيقتين متغايرتين متحدتين وجودا لانہ محال بل اتحادہ معہا انما يكون اتحادا عرضيا بان يكون للصورة وجود بالذات وللوصف بالعرض فحينئذ يكون ہذا الوصف امرا انتزاعيا لا انضماميا وہو باطل لان الانتزاعية مناف لكونہ من مقولة الكيف كما زعم اذا المحشى قايل بدخول الانتزاعيات تحت المقولة فى بعض الحواشى ويعضدہ عد الشيخ الزوجية والفردية من الكيفيات المختصة بالكميات وعد السرعة والبطؤ من الكيفيات العارضة للحركة بل لابد ان يكون مفتقرا الى منشأ صحيح يكون مصداقا للعالمية وما ہو الا الصورة فہى العلم حقيقة فعاد الاشكال ہذا آخر المقال واللہ تعالى اعلم بحقيقة الحال قد وقع الفراغ من ہذا الجمع والتاليف للعبد الضعيف الراجى رحمة ربہ القوى فى على محمد ارتضا الصفوى تاب اللہ عليہ فى شہر محرم الحرام سنہ الف ومائتين وثلثين

من ہجرة سيد الانام عليہ وعلى آلہ افضل

الصلوة والسلام

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی انطق النفوس الناطقة بالمنطق الفصیح وجعل لها علم المیزان آلة التبیان
والتوضیح والصلوات المتوالیات والتسلیمات المتتالیات علی افصح الفصحاء من العرب
العرباء محمد خاتم المرسلین والانبیاء وعلی آله واصحابه الذین بهم طلعت نجوم الهدایة والاهتداء و
بعد فلما کانت الحاشیة الزاهدیة علی الرسالة القطبیة فی غایة الصعوبة والعسر بحیث لا ینحل
الا لواحد بعد واحد فی کل الآوان والعصر ثم شرحها استاذ العالم الشیخ الاعظم العالم المحقق القمقام
المدقق الکاشف لدقایق المعقول والمنقول العارف بحقایق الفروع والاصول الماهر النحریر الغطریف
صاحب التوالیف والتصانیف منبع الآثار والبرکات مجمع المراتب والکمالات السابح فی بحور
الفنون جلها السابق فی مضمار الفضایل کلها تحریره اللطیف یفرح الثکلان تقریره المنیف یبهت
السحبان اعنی سیدنا واستاذنا شیخنا افضل العلماء بالعرفان جناب مولانا ارتضا علی خان
قاضی القضاة للممالک المحروسة المتعلقة بحکومة المدراس حماه الله تعالی بعدل سلطان المسلمین عن
الالتماس والاندراس شرحا شافیا وکشف غطاءه کشفا کافیا واغنی عن جمیع التعلیقات
وحواشیها غناء وافیا لا زالت شموس فیوضه وظلال جلاله الی ابد الآباد بالنبی وآله الامجاد
فرصع بیواقیت الطبع والارتسام وحلی بجواهر الختام بکمال الانتظام فی المطبع المفید للناس
الواقع فی معمورة المدراس باهتمام العبد الضعیف المنغمس فی بحر الاثم الوافر المدعو المشتهر
بغلام قادر غفر الله ذنوبه وستر عیوبه بفضله العمیم وبنبیه الکریم فی سنة ۱۲۶۶ ست وستین بعد الالف ومائتین من
هجرة الرسول الاکرم صلی الله علیه وعلی آله واصحابه
وسلم الکاتب لهذا الکتاب
المستطاب المسمی بمحمد قاسم سرنا

المزیل لاغلاط الحاشیة الزاہدیة علی الرسالة القطبیة

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴	۸	بن اسلم	بن محمد اسلم	۲۷	۱۶	فلیس	فلیست
۵	۹	مصداق	مصداق	۲۸	۳	المسمات	. المسماة
۸	۵	المساواة	المساواة لا المساواة	۲۹	حاشیہ	متعدل	متعددة
۱۰	۷	لیست	لیس	ایضا	۵	لترکیب	لترکیب المخلوط
۱۱	حاشیہ اولی	لابمعنی	لا بالمعنی	ایضا	۷	الاان یاول	الاان یاول
۱۴	۵	داخلا	داخل	ایضا	۱۹	الحضوری	الحضور
ایضا	۱۱	الاضافة	الاضافیة	۳۰	۹	فعدم العقل	فعدم الاقل
ایضا	۱۵	ان یکون	ان یکونا	ایضا	۱۷	لایراد	لایرد
۱۵	۹	بالعلم	من العلم	۳۱	۲	کل	کل
ایضا	ایضا	ایضا کعلما	ایضا کعلمنا	ایضا	ایضا	ہذا الادراکات	ہذہ الادراکات
ایضا	۱۲	بالحادث	الحادث	ایضا	۳	ہو	ہی
ایضا	حاشیہ ثالثہ	مشعرا	مشعر	ایضا	ایضا	ادراک غیر	ادراکات غیر
۱۶	۵	ویلزم	ویلزم	۳۲	۱۰	لایتمیز	لاتتمیز
۱۸	۱	مبدا	مبدأ	۳۳	۸	ان ان یکون	ان یکون
۲۰	۶	وکوکرہ	ولوکرہ	ایضا	حاشیہ اولی	بہ بطلانہ	ببطلانہ
ایضا	۱۰	الی ان حضورہما	الی حضورہما	۳۵	۹	عن السلب	عن سلب
۲۱	۴	المدرکة	. المدرکة	ایضا	۱۳	لایلزم	لایستلزم
ایضا	۸	وکذا النفس المجرد	وکذا النفس المجردة	ایضا	۱۴	الذی	الذی
۲۲	۱۱	عن	عن	۳۶	۱۳	تدل	یدل
ایضا	۱۴	تعلقہا	تعقلہا	۳۷	۱۲	زدیادة	زیادة
۲۳	۳	لترکبہ	لترکبہا	۳۸	۲	ان تتوجہ	ان تتوجہ
ایضا	۱۲	غایتہ	غایة	۳۹	۲	عبارة عن	عبارة عن
۲۴	۱۰	لصفاتہا	بصفاتہا	۳۹	۴	غیراواقف	غیرواقف
ایضا	حاشیہ	متحدہ	متحد	ایضا	۱۲	کل ذات	کلذات
۲۵	۷	اخری	احری	ایضا	ایضا	یمنع	یمنع
ایضا	۹	کما ہوالمشہور	کما ہو المشہور	۴۰	۳	قال فی الحاشیہ	قال فی الحاشیة

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
ایضا	ایضا	علی تقدیر الثانی	علی التقدیر الثانی	ایضا	١٦	یدل	بدل
ایضا	٦	زمان	زمانا	٥٥	٨	المنتزعیه	المنتزعة
٤١	٦	حقیقة	حقیقته	٥٦	٢	زید موجودا	زید موجود
٤٢	١١	بہذ	بہذا	٥٨	١٤	اذا	اذ
ایضا	١٥	اذا	اذ	٥٩	١٥	الموجود	الوجود
ایضا	١٨	حتی	حتے	٦٠	٣	فی بطلان الازالة	فی بطلان الازالة
٤٥	١٥	قیل	قیل مستدلا	ایضا	١٤	یجر	یجوز
٤٦	١	یقبل	تعقل	ایضا	١٦	فلذلک	فلذلک
ایضا	٧	لایترکب	لاتترکب	٦٢	١٢	محووضته	محوضته
ایضا	١٦	للفروض	المفروض	٦٣	٩	قوله	قوله
ایضا	١٨	لیس	لیست	ایضا	١٠	وبین	وبین
٤٧	١	العدالکثیر	العدد الکثیر	٦٤	١٦	بالدلایل والراہین	بالدلایل والبراہین
ایضا	١٠	الاجتماع	لاجتماع	٦٥	٣	للعورة	للصورة
٤٨	٩	فلابد	فلابد	ایضا	١٧	موضع	موضوع
ایضا	١٠	ان	ان	ایضا	١٩	افاعلیها	افاعیلها
٥٠	٢	امور	ان الامور	٦٦	٨	احدیها	احدیها
ایضا	١٩	وہو	وہو	ایضا	١٠	مراد مهم	مرادہم
٥١	٩	اذا	اذ	ایضا	١٧	داخل	داخلا
٥٢	٣	ینتفی ینتفی	ینتفی	٦٧	١	اشہرنا	اشرنا
ایضا	٤	فسنساد	فساد	٦٨	٣	شیخ	شیخ
٥٢	١٢	عن المجموع	عن مجموع	ایضا	ایضا	لاعینیته	لاعینه
ایضا	١٥	المتی	التی	ایضا	١٦	نفسه	نفس
٥٣	٢	جمیع	جمیع	ایضا	ایضا	بمقید	بمفید
ایضا	٤	اخترنا الثالث	اخترنا الشق الثالث	ایضا	١٧	احدہما	احدہما
ایضا	ایضا	عبارة	عبارة عن	٦٩	٢	ووصف	وصف
ایضا	١٣	الموقوف علیہا	الموقوف علیہا	٧٠	٦	لایصح	لایصح
٥٤	٤	ناقضة	ناقصة	ایضا	٩	المذکور	المذکور
ایضا	٥	الزوائد	الزاید	ایضا	١١	والا	والا

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۷۱	۶	الثابتۃ	الثابت
ایضا	۱۷	المزیل	المرتبۃ بل
۷۲	۵	ارتفاعہا	ارتفاعہا
۷۳	۳	الخمس	الخمس
۷۴	۱۶	للحقیقۃ	للحقیقۃ
ایضا	ایضا	اخفا	اخفا
۷۵	۲	یصدق	لصدق
ایضا	۱۴	اذا	اذ

